

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



SITUACION ACTUAL DE LA CATEQUESIS

Card. Joseph Ratzinger

VIGENCIA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Alfredo Sáenz

MORAL Y ECONOMIA

Juan Carlos Pablo Ballesteros

LOS COROS ANGELICOS

COMO VIA DE PERFECCION ESPIRITUAL

Cristián Coronado

MATRIMONIO Y MORAL CONYUGAL

EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

Guillermo Jorge Yacobucci

LA MUSICA ¿DON DE DIOS

O MANIPULACION DEL HOMBRE?

Miguel Fuentes

32

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Exclia. Rvma. Mons. Dr. José María Mestres, R. P. Lect.
y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto
Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Gastón Dedyn.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en el Taller de Gráfica "BELGHATH"

Impreso el 17 de Mayo de 1964 en Argentina

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

A ñ o 11 - Nº 32

Segundo Cuatrimestre de 1983

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 219.596

INDICE

Card. Joseph Ratzinger	Situación actual de la catequesis	3
Cristián Coronado	Los coros angélicos como vía de perfección espiritual	21
Alfredo Sáenz	Vigencia de los Padres de la Iglesia ..	33
Guillermo Jorge Yacobucci ...	Matrimonio y moral conyugal en el pensamiento de San Agustín	51
Paul Claudel	La Virgen al mediodía (trad. de Juan Oscar Ponferrada)	70
Carlos A. Sáenz	La Iglesia y la injusticia en el mundo ..	72
Juan Carlos Pablo Ballesteros ..	Moral y economía	73
Himno a San Juan Bautista		82
Iván R. Luna	Los hijos de Abraham según el pensamiento de Santo Tomás	83
Jorge Viaña de Santa Cruz ...	La Santísima Virgen en San Alberto Magno y en Santa Catalina de Siena	91
Miguel Fuentes	La música ¿don de Dios o manipulación del hombre?	111
Bibliografía		141

SITUACION ACTUAL DE LA CATEQUESIS

Reproducimos aquí la conferencia que el Cardenal Joseph Ratzinger, antiguo Arzobispo de Munich y actualmente Prefecto de la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe, pronunciara el 15 de enero del presente año en Lyon y el 16 de enero en París, sobre el sentido de la catequesis.

(N. de la R.)

La última palabra que el Señor dirigió a sus apóstoles fue la de ir a todo el mundo para hacer discípulos (Mt. 28, 19 ss.; Lc. 16, 15; Act. 1, 7). Pertenece a la esencia de la fe que ella pida el ser transmitida: es la interiorización de un mensaje, que se dirige a todos porque es la verdad y el hombre no puede salvarse sin la verdad (1 Tim. 2, 4). Por esto la catequesis, transmisión de la fe, ha sido, desde el origen, una función vital para la Iglesia y debe continuar siéndolo mientras la Iglesia dure.

I. LA CRISIS DE LA CATEQUESIS Y EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

1. CARACTERISTICAS GENERALES DE LA CRISIS

Las dificultades actuales de la catequesis son un lugar común que no hace falta probar en detalle. Las causas de la crisis y sus consecuencias han sido muchas veces y abundantemente descritas (1). En el mundo de la técnica, que es una creación del hombre mismo, no es el Creador a quien se descubre en primer término, sino que el hombre muchas veces no se encuentra sino a sí mismo. Su estructura fundamental es la de ser "factible", el modo de sus certezas es el de lo calculable. Por esto el problema de la salvación no se propone en función de Dios, que no aparece en ninguna parte, sino en función del poder del hom-

(1) Conferencia episcopal francesa, *La catéchèse des enfants*, texte de référence, Le Centurion, 1980, pp. 11-26.

bre que quiere volverse su propio constructor y el de su historia. De ahí que ya no busca más los criterios de su moral en un discurso sobre la creación o el Creador, que se le han vuelto desconocidos. La creación ya no tiene para él resonancias morales, ya no le habla sino el lenguaje matemático de su utilidad técnica, a menos que proteste contra las violencias a que se la somete. Pero aun entonces el llamado moral que así le dirige permanece indeterminado: finalmente la moral se identifica de una manera o de otra con la sociabilidad, la del hombre hacia sí mismo, y la del hombre hacia su medio. Desde este punto de vista, también la moral se ha convertido en una cuestión de cálculo de las mejores condiciones de desarrollo del futuro. La sociedad ha sido sometida por esto a un profundo cambio: la familia, que es la célula transmisora de la cultura cristiana, parece estar, casi siempre, en vías de disolución. Cuando los lazos metafísicos no cuentan más, otros tipos de lazos no pueden, a la larga, mantenerla. Esta nueva imagen del mundo, por una parte se refleja en los *mass-media*, por otra, se nutre de ellas. La representación del mundo y de los acontecimientos por parte de los *mass-media* marca hoy día la conciencia mucho más de lo que lo hace la experiencia personal de la realidad. Todo esto influye sobre la catequesis, a los ojos de la cual los sostenes clásicos de la sociedad cristiana están quebrados, sin poder apoyarse sobre la experiencia vivida de la fe en una Iglesia viviente; la fe parece condenada al mutismo en un tiempo donde el lenguaje y la conciencia ya no se nutren sino de la experiencia de un mundo que quiere ser su propio creador.

La teología práctica se ha consagrado enérgicamente a estos problemas en los últimos decenios, con el fin de trazar para la transmisión de la fe, vías nuevas y mejor adaptadas a esta situación. Muchos, por cierto, han llegado a convencerse en este intervalo de que tales esfuerzos han contribuido más bien a agravar la crisis que a resolverla. Sería injusto generalizar esta afirmación, pero sería también falso el negarla pura y simplemente. Una primera y grave falta lo constituye la supresión del catecismo y declarar "superado" el género mismo del catecismo. Ciertamente, el catecismo como libro no se volvió habitual sino en el tiempo de la Reforma; pero la transmisión de la fe, como estructura fundamental nacida de la lógica de la fe, es tan antigua como el catecumenado, es decir como la Iglesia misma. Se deriva de la naturaleza misma de su misión y por lo tanto no se puede renunciar a ella. La ruptura con la transmisión de la fe como estructura fundamental bebida en las fuentes de una tradición total, tuvo como consecuencia el fragmentar la proclamación de la fe. Esta no sólo fue librada a lo arbitrario en su exposición, sino también puesta en cuestión en algunas de sus partes, que perte-

necen sin embargo a un todo y que, separadas de él, aparecen desconexas.

¿Qué se esconde detrás de esta decisión errónea, apresurada y universal? Las razones son muy variadas y hasta el presente apenas examinadas. Debe ser ante todo puesta en relación con la evolución general de la enseñanza y de la pedagogía, que se caracteriza por una hipertrofia del método en comparación con el contenido de las diversas disciplinas. Los métodos se convierten en criterio del contenido y ya no son su vehículo. La oferta se determina por la demanda: es así cómo son definidas las vías de la catequesis nueva en el debate sobre el catecismo holandés (2). Así hubo que limitarse a preguntas para principiantes, en vez de buscar las vías que permitían superarlas y llegar a lo que primeramente no se comprendía, único método capaz de modificar positivamente al hombre y al mundo. Así el potencial de cambio propio de la fe fue paralizado... Desde luego, la teología práctica ya no era entendida como un desarrollo concreto de la teología dogmática o sistemática, sino como un valor en sí misma. Ello correspondía de nuevo a la tendencia actual a subordinar la verdad a la praxis, que, en el contexto de las filosofías neomarxistas y positivistas, se abrió camino incluso en la teología (3). Todos estos hechos contribuyeron a empobrecer considerablemente la antropología: precedencia del método sobre el contenido significa predominio de la antropología sobre la teología, de suerte que ésta tuvo que encontrar un lugar dentro de un antropocentrismo radical. El declinar de la antropología hizo aparecer a su vez nuevos centros de gravitación: reino de la sociología o también primacía de la experiencia como nuevos criterios de la comprensión de la fe tradicional.

Detrás de estas causas y de muchas otras, que se puede encontrar en el rechazo del catecismo y en el derrumbe de la catequesis clásica, hay sin embargo un proceso más profundo. El hecho de que ya no se tiene el valor de presentar la fe como un todo orgánico en sí, sino solamente como reflejos escogidos de experiencias antropológicas parciales, reposaba en última instancia sobre cierta desconfianza con respecto a la totalidad. Se explica por una crisis de la fe, aún mejor: de la fe común a la Iglesia de todos los tiempos. Como consecuencia de esto la catequesis omitía generalmente el dogma y se trataba de reconstruir la fe a partir de la Biblia directamente. Ahora bien, el dogma no es otra cosa, por definición, que interpretación de la Escritura, pero esta interpretación, nacida de la fe de los siglos ya no parecía poder concordarse con la comprensión de los textos, a la que ha-

(2) Informaciones en J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Munich, 1973, p. 70.

(3) J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, Munich, 1982, pp. 334 ss.

bía conducido mientras tanto el método histórico. Así pues coexistían dos formas de interpretación aparentemente irreductibles: la interpretación histórica y la interpretación dogmática. Pero esta última, según las concepciones contemporáneas, no podía presentarse sino como una etapa pre-científica de la nueva interpretación. Resultaba entonces difícil reconocerle un lugar propio. Allí donde la certeza científica es considerada como la única forma valedera, es decir posible, de la certeza, la del dogma debía aparecer o bien como una etapa superada de un pensamiento arcaico, o bien como la expresión de la voluntad de poder de instituciones sobrevivientes. Debe ser por lo tanto evaluada según la medida de la exégesis científica y puede en último término reforzar las conclusiones de ésta; pero ya no puede pretender juzgarla como última instancia.

2. CATEQUESIS, BIBLIA Y DOGMA

Hemos llegado al punto central de nuestro tema, al problema del lugar que ocupan las "fuentes" en el proceso de la transmisión de la fe. Una catequesis, que desarrollaba por así decirlo la fe directamente a partir de la Biblia sin recurrir al dogma, podía pretenderse una catequesis especialmente derivada de las fuentes. Pero entonces se presentó un fenómeno curioso. El efecto de frescura, que se produjo al comienzo por el contacto directo con la Biblia, no duró mucho tiempo. Ciertamente, de allí resultó primero mucha fecundidad, belleza y riqueza en la transmisión de la fe. Se sentía "el olor de la tierra de Palestina", se revivía el drama humano en el que la Biblia había nacido. Hubo así más verdad humana y concreta. Pronto, sin embargo, apareció la ambigüedad del proyecto, que J. A. Moehler había descripto de manera clásica hace ya 150 años. Lo que la Biblia aporta de hecho en belleza, en inmediatez, a lo cual no se puede renunciar, es descripto de esta manera:

"Sin la Escritura, la forma propia de las palabras de Jesús quedaría velada para nosotros, no sabríamos cómo hablaba el Hijo del hombre, y creo que ya no me gustaría continuar viviendo si no la escuchara más".

Pero Moehler subraya de inmediato por qué la Escritura no puede ser separada de la comunidad viviente, sólo en la cual puede ser "la Escritura", cuando continúa:

"Sola, sin la tradición, no sabríamos quién hablaba entonces ni lo que anunciaba, y la alegría que proviene de su manera de hablar se habría también desvanecido" (4).

(4) J. A. Moehler, *L'unité dans l'Eglise*, tr. fr. A. de Lilienfeld, París, 1938, p. 52.

Desde otro punto de vista, se encuentra descripta la misma evolución de una catequesis únicamente ligada al estudio literario de las fuentes, en el libro que Albert Schweitzer consagró a la historiografía de las investigaciones sobre la vida de Jesús:

"Lo que ocurrió con la investigación sobre la vida de Jesús es singular. Partió en busca del Jesús de la historia, creyó que podría reubicarlo en nuestro tiempo tal cual era, como Maestro y Salvador. Deshizo así los lazos que, desde hace siglos, la unían a la roca de la enseñanza de la Iglesia, y se regocijaba al ver cómo su silueta retomaba vida y movimiento, y el Jesús histórico venía a su encuentro. Pero he aquí que no se detuvo, pasó de largo por nuestro tiempo y volvió al suyo" (5).

En realidad, este proceso, cuya evolución teológica Schweitzer había creído detener, hace casi un siglo, se repite siempre de una manera nueva y con modificaciones variadas en la catequesis moderna. Porque los documentos que querían leer sin ningún otro intermediario que el del método histórico, se alejaron por ello mismo a la distancia que los separa del hecho histórico. Una exégesis que no vive y no comprende más la Biblia con el organismo viviente de la Iglesia se transforma en arqueología: un museo de cosas pasadas.

Concretamente, esto se verifica ante todo en que la Biblia se disgrega en cuanto Biblia, para no ser más que una colección de libros heterogéneos. De donde la pregunta: ¿cómo asimilar esta literatura? y según qué criterios escoger los textos con los cuales se ha de construir la catequesis? La rapidez con que se hizo esta evolución se ve, por ejemplo, en esta proposición hecha recientemente en Alemania, por carta de un lector a una revista, de imprimir en las nuevas ediciones de la Biblia, en caracteres pequeños lo que está superado, y poner inversamente de relieve lo que aún es valedero. Pero ¿qué es lo valedero? ¿Qué es lo superado? Al fin de cuentas, es el gusto quien decide, y la Biblia servirá para aprobar nuestros propios deseos. Pero la Biblia se desintegra también de otra manera. Buscando el elemento primitivo, al que se juzga como el único seguro y confiable, se llega a las fuentes más antiguas reconstruidas a partir de la Biblia, que se estima finalmente más importantes que "la Fuente". Una madre alemana me contaba un día que su hijo, que iba a la escuela primaria, estaba iniciándose en la cristología de la sedicente fuente de los "logia del Señor"; pero de los siete sacramentos, de los artículos del Credo, no había escuchado todavía ni una sola palabra. La anécdota quiere decir lo siguiente: con el criterio del estrato literario más antiguo como testimonio histó-

(5) Ver W. G. Kümmel, *Das Neue Testament - Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/Brigau, 1958, p. 305.

rico más seguro, la Biblia verdadera desaparece en provecho de una Biblia reconstruida, en provecho de una Biblia tal cual debería ser. Pasa lo mismo con Jesús. El "Jesús" de los Evangelios es considerado como un Cristo considerablemente retocado por el dogma, detrás del cual habría que volver al Jesús de los *logia* o de otra fuente supuesta, para reencontrar al Jesús real. Este Jesús "real" no dice y no hace entonces sino lo que nos agrada. Nos ahorra por ejemplo la cruz como sacrificio expiatorio; la cruz es llevada a las dimensiones de un escandaloso accidente, donde no conviene detenerse en demasía. La Resurrección también se convierte en una experiencia de los discípulos según la cual Jesús, o al menos su "realidad", continúa. Ya no hay que detenerse tanto en los hechos, sino en la conciencia que de ellos tuvieron los discípulos y "la comunidad". La certeza de la fe es relegada en favor de la confianza en la hipótesis histórica. Pues bien, este proceder me parece irritante. El recurso a la hipótesis histórica, en numerosas exposiciones de catecismos, toma indudablemente la delantera a la certeza de la Fe. Esta ha caído al nivel de una ciega confianza sin contornos precisos. Pero la vida no es una hipótesis, la muerte tampoco; se encierran en el estuche de vidrio de un mundo intelectual, que se ha hecho de él mismo y que puede igualmente no ser más.

Pero volvamos a nuestro tema. Si resumimos las reflexiones hechas hasta el momento, podemos ante todo constatar que el brusco cambio de la catequesis de estos últimos veinte o treinta años se caracteriza por una nueva inmediatez con las fuentes escritas de la fe, con la Biblia. Si, antes, la Biblia no entraba en la enseñanza de la fe sino bajo el aspecto de una doctrina de Iglesia, ahora se trata de acceder al cristianismo por un diálogo directo entre la experiencia actual y la palabra bíblica. El resultado positivo de este esfuerzo fue un acrecentamiento de humanidad concreta en la exposición de los fundamentos del hecho cristiano. Haciendo esto, el dogma no era generalmente negado, pero caía al nivel de una especie de marco orientativo de poca importancia para el contenido y la estructura de la catequesis. Detrás, había una cierta perplejidad con respecto al dogma; ésta provenía del hecho de que no habían sido aclaradas las relaciones entre la lectura dogmática y la lectura histórico-crítica de la Escritura. A medida que progresaba esta evolución, se advirtió que la Escritura, librada a sí misma, comenzaba a disolverse: se la sometía siempre a nuevas "relecturas". Al tratar de actualizar el pasado, la experiencia personal o comunitaria se volvía, a ojos vistas, el criterio decisivo de lo que permanece actual. Así nacía una especie de empirismo teológico, donde la experiencia del grupo, de la comunidad o de los "expertos" se convierte en la fuente última. Las fuentes comunes son entonces canalizadas

de tal manera que ya no se reconoce casi nada de su dinamismo original. Si se le reprochaba antes a la catequesis tradicional el no conducir a las fuentes, sino hacerlas llegar hasta los hombres a través de un filtro, hoy estas canalizaciones del pasado deberían más bien compararse a torrentes en relación a los métodos nuevos de analizar las fuentes. Una cuestión central se impone, en efecto, hoy en día, y tal es propiamente nuestro tema: ¿cómo el agua de las fuentes puede ser conservada pura en la transmisión de la fe? Con esta pregunta aparecen dos problemas esenciales para la situación actual:

a. Las relaciones entre exégesis dogmática y exégesis histórico-crítica

El problema de las relaciones entre la exégesis dogmática y la exégesis histórico-crítica es la que debe ser examinada con prioridad. Es también el problema de las relaciones que hay que establecer entre el tejido viviente de la tradición, por una parte, y los métodos racionales de reconstitución del pasado, por otra. Pero es también el problema de los dos niveles de pensamiento y de vida: ¿cuál es en definitiva el lugar de la articulación racional de la ciencia en el todo de la existencia humana y de su encuentro con lo real?

b. Relaciones: método y contenido, experiencia y fe

El segundo problema nos parece consistir en la determinación de las relaciones entre método y contenido, entre experiencia y fe. Está claro que fe sin experiencia no puede ser más que verborragia de fórmulas vacías. A la inversa, es también evidente que reducir la fe a la experiencia no puede sino privarla de su núcleo. Nos extraviaríamos en el campo de lo inexperimentado y no podríamos decir con el salmo 31 (30) v. 9: "Pusiste mis pies en anchuras", estando aprisionados en la estrechez de nuestras propias experiencias.

II. PARA SUPERAR LA CRISIS

1. ¿QUE ES LA FE?

Sería dar prueba de un academicismo inadmisiblemente esperar que se "haya terminado de discutir" antes de promover una renovación de la catequesis. La vida no espera que la teoría haya llegado al término de su elaboración; la teoría tiene más bien necesidad de las iniciativas de la vida, que es siempre "de hoy". La fe misma es anticipación de lo que es actualmente inaccesible. Así lo alcanza en nuestra vida y así conduce nuestra vida a superarse. Dicho de otro modo: en orden a una justa renovación teórica y prác-

tica de la transmisión de nuestra fe, así como en orden a una verdadera renovación de la catequesis, es indispensable que las preguntas que acaban de ser enunciadas sean reconocidas como tales y conducidas hacia su solución. Pues bien, la imposibilidad en que nos encontramos de renunciar a la teoría, aun en la Iglesia y con respecto a la fe, no significa que la fe deba resolverse en teoría, ni que dependa totalmente de la teoría. La discusión teológica no es, en principio, posible y significativa más que y porque hay, permanentemente, una anticipación de lo real. A este dato se refiere con insistencia la primera epístola de San Juan, a propósito de una crisis del todo semejante a la nuestra:

"Tenéis la unción que viene del Santo, y todos vosotros poseéis la ciencia" (1 Jn. 2, 20).

Lo que quiere decir: vuestra fe bautismal, el conocimiento que os ha sido transmitido por la unción (sacramental), son un contacto con la realidad misma, que tiene, desde luego, la prioridad sobre la teoría. No es la fe bautismal la que debe justificarse ante la teoría, sino la teoría ante la realidad, ante el conocimiento de la verdad afirmada en la confesión bautismal. Algunos versículos más adelante, el Apóstol traza una frontera muy neta a las exigencias intelectuales que se llamaban "gnosis". Porque lo que está entonces en juego, es la existencia misma del cristianismo o su recuperación por la filosofía del tiempo. El Apóstol dice:

"La unción que habéis recibido (= el conocimiento de la fe en la comunión de espíritu con la Iglesia) perdura en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque, como la unción os lo enseña todo (su unción = la fe cristológica de la Iglesia, don del Espíritu), y es verídica y sin mentira, según que os enseñé, permanecéis en El" (1 Jn. 2, 27).

Este pasaje advierte, a través de la autoridad apostólica de aquel que había tocado al Verbo encarnado, que los fieles deben resistir a las teorías que disuelven la fe en nombre de la autoridad de la razón pura. A los cristianos se les dice que su juicio —el de la simple fe de la Iglesia— tiene una autoridad más alta que la de las teorías teológicas, porque su fe expresa la vida de la Iglesia, que está por encima de las explicaciones teológicas y de sus hipotéticas certezas (6).

Pues bien, con estas referencias a la primacía de la fe bautismal sobre todas las teorías didácticas y teológicas, estamos en realidad dando plena respuesta a las preguntas fundamentales de nuestra exposición. Para mejor elaborar y profundizar estos

(6) Tal es la posición fundamental de San Ireneo en su enfrentamiento con la Gnosis, tan capital para el fundamento de la teología católica, fundando de manera decisiva la doctrina de la Iglesia y recibida como tal.

temas, debemos ahora formular mejor nuestra pregunta. Para responder exactamente, debemos pues aclarar lo que ha de entenderse por fe y por fuente de la fe.

La ambigüedad del término "creer" proviene de que recubre dos actitudes espirituales diferentes. En el lenguaje cotidiano, creer significa "pensar, suponer"; lo que es un grado inferior del saber con respecto a las realidades de las cuales aún no tenemos certeza. Ahora bien, se admite comúnmente que la misma fe cristiana es un conjunto de suposiciones sobre temas de los que no tenemos un conocimiento exacto. Pero tal opinión es totalmente errónea. El más importante catecismo católico, el "Catecismo Romano" publicado bajo Pío V luego del Concilio de Trento —y al cual tendremos que volver con frecuencia— se expresa, tratando del fin y del contenido de la catequesis, que es la suma de los conocimientos cristianos, conforme a una palabra de Jesús transmitida por San Juan:

"La vida eterna es que te conozcan a Ti, el verdadero Dios, y a tu Enviado, Jesucristo" (Jn. 17, 3) (7).

Diciendo esto el Catecismo Romano entiende precisar el contenido y la finalidad de toda catequesis, y precisa efectivamente de una manera fundamental lo que es la fe: creer, es encontrar y realizar la vida —la verdadera vida. No se trata de cualquier poder, que sería deseable adquirir o dejar de lado, sino precisamente del poder de aprender a vivir, y de vivir una vida que pueda permanecer para siempre. San Hilario de Poitiers, que escribió en el siglo IV un libro acerca de la Trinidad, ha descrito de modo semejante el punto de partida de su propia búsqueda de Dios: había tomado finalmente conciencia de que la vida no es dada solamente para morir; había reconocido al mismo tiempo que las dos metas de su vida, que se imponen como contenido de vida, son insuficientes: no bastan, dice, ni la posesión ni el gozo tranquilos de la vida. "Bienes y seguridad", la vida no puede contentarse con esto solo; si no el hombre no obedecería más que a su vientre y a su pereza (8).

La cúspide de la vida no puede ser alcanzada sino allí donde hay también otra cosa: el conocimiento y el amor. Se podría decir también: sólo la relación da a la vida su riqueza: la relación con el otro, la relación con el universo. Sin embargo, esta doble relación no basta tampoco, porque "la vida eterna es que te conozcan a Ti". La fe, es la vida, porque es relación, es decir conocimiento que se vuelve amor, amor que viene del conocimiento y que conduce al conocimiento. Así como la fe designa otro poder

(7) Catecismo del Concilio de Trento: Art. X.

(8) San Hilario de Poitiers, La Trinidad I, 1 y 2.

que el de realizar acciones aisladas, el poder de vivir, así posee también como propio otro campo que el del conocimiento de los seres particulares, a saber el del mismo conocimiento fundamental, gracias al cual tomamos conciencia de nuestro fundamento; aprendemos a aceptarlo, y gracias a él podemos vivir. El deber esencial de la catequesis es pues conducir al conocimiento de Dios y de su Enviado, como lo dice justamente el Catecismo de Trento.

Nuestras reflexiones nos han hecho trazar hasta ahora lo que se podría llamar el carácter personal de nuestra fe. Pero ello no es sino la mitad de un todo. Existe un segundo aspecto, que también encontramos descrito en la Primera Epístola de San Juan. En el versículo 1, la experiencia del Apóstol es calificada de "visión" y de "contacto" del Verbo, que es la Vida y se ofreció al tacto porque se hizo carne. De donde la misión de los apóstoles, que es transmitir lo que han oído y visto, "a fin de que también vosotros, con nosotros, podáis entrar en comunión" con esta Palabra (1 Jn. 1, 1-4). La fe no es pues solamente un cara a cara con Dios; y Cristo, es también este contacto, que le abre la comunión con aquellos a quienes Dios mismo se ha comunicado. Esta comunión, podríamos añadir, es el don del Espíritu, que arroja un puente hacia el Padre y el Hijo. La fe no es por tanto tan sólo un "Yo" y un "Tú", es también un "Nosotros". En este "Nosotros", vive el memorial que nos hace volver a encontrar lo que hemos olvidado: Dios y su Enviado.

Para decirlo de otra manera, no hay fe sin Iglesia. Henri de Lubac ha mostrado que el "Yo" de la confesión de la fe cristiana no es un "Yo" aislado del individuo, sino el "Yo" colectivo de la Iglesia (9). Cuando digo: "Yo creo", quiere decir que supero las fronteras de mi subjetividad, para integrarme al "Yo" de la Iglesia, al mismo tiempo que me integro a su saber superando los límites del tiempo. El acto de fe es siempre un acto por el cual se entra en la comunión de un todo. Es un acto de comunión, por el cual uno se deja integrar en la comunión de los testigos, tanto que, a través de ellos, tocamos lo intocable, escuchamos lo inaudible, vemos lo invisible. El cardenal de Lubac ha mostrado también que nosotros no creemos en la Iglesia como creemos en Dios, sino que nuestra fe es fundamentalmente un acto realizado con la Iglesia entera (10). Por lo tanto cada vez que en la catequesis se estima, por poco que sea, poder prescindir de la fe de la Iglesia.

(9) Henri de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne, París, 1967.

(10) Henri de Lubac, *La foi chrétienne, essai sur la structure du symbole des Apôtres*, Aubier-Montaigne, 1969, 2ª ed., 1970, pp. 201-234; ver también J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, Munich, 1982, pp. 15-27. Importante y esclarecedor a este respecto es lo que destaca Louis Bouyer en *Le métier du théologien*, France-Empire, París, 1970, pp. 207-227.

sia bajo el pretexto de encontrar en la Escritura un conocimiento más directo y más preciso, se penetra en el campo de la abstracción. Entonces, en efecto, ya no se piensa, ya no se vive, ya no se habla en razón de una certeza que supera las posibilidades del yo individual y se funda sobre una memoria anclada en las bases de la fe y que deriva de ella; ya no se habla en virtud de una delegación que sobrepasa los poderes del individuo; por el contrario, nos sumergimos en ese otro tipo de fe que no es sino opinión, más o menos fundada sobre lo desconocido. En estas condiciones, la catequesis se reduce a no ser sino una teoría al lado de otras, un poder semejante a otros; ya no puede ser entonces estudio y recepción de la vida verdadera, de la vida eterna.

2. ¿QUE SON LAS "FUENTES"?

Considerando la fe en esta perspectiva, aun la cuestión de las "fuentes" se plantea de manera diferente. Cuando hace alrededor de treinta años, yo intentaba hacer un estudio acerca de la Revelación en la teología del siglo XIII, me topé con una constatación inesperada: en efecto, nadie había tenido la idea, en esa época, de llamar a la Biblia "la Revelación"; asimismo tampoco se le aplicó el término de "fuente". No es que entonces la Biblia fuese tenida en menos estima que hoy. Muy por el contrario, se le tenía un respeto mucho menos condicional, y estaba claro que la teología no podía y no debía ser otra cosa que interpretación de la Escritura. Lo que difería era la idea que se tenía de la armonía entre Escritura y Vida. Es por eso que no se aplicaba la palabra "Revelación" por una parte sino al único acto, por siempre inexpressable en palabras humanas, por el que Dios se da a conocer a su creatura, y por otra parte a la recepción merced a la cual la condescendencia divina se vuelve perceptible al hombre bajo forma de Revelación. Todo lo que debe ser fijado en palabras, por lo tanto la Escritura misma, es testimonio de la Revelación, sin ser esta Revelación en el sentido más estricto de la palabra; sólo la Revelación misma es propiamente hablando "fuente", una fuente de la cual se alimenta también la Escritura. Si se la desliga de ese contenido vital de la condescendencia divina en el "Nosotros" de los creyentes, entonces la fe es arrancada de su terreno natural, para no ser más que "letra" y "carne" (11). Cuando, mucho más tarde, se aplicó a la Biblia el concepto histórico de "fuente", se eliminó al mismo tiempo su capacidad interna de trascendencia, que sin embargo pertenece a su esencia, y se redujo también a una sola las dimensiones de su lectura. Esta ya no podía alcanzar otra cosa que lo históricamente verosímil;

(11) Para la problemática general, ver de Lubac, *Exégèse médiévale*, 3 vol., Aubier-Montaigne, 1959, 1961, 1964.

pero que Dios actuase, esto no podía y no debía entrar más en las categorías de lo verosímil a los ojos del historiador.

Si se considera la Biblia sólo como una fuente en el sentido del método histórico (lo que, ciertamente, es **también**), entonces el historiador es el único competente para interpretarla; pero entonces también, no puede darnos otra cosa sino informaciones históricas. El historiador debe tratar de hacer de la acción de Dios en un tiempo y un lugar determinados una hipótesis inútil.

Si, por el contrario, la Biblia es el resumen de un proceso de Revelación mucho más grande e inagotable, si su contenido no es perceptible al lector sino cuando éste se ha abierto a aquella dimensión más elevada, entonces el sentido de la Biblia no es disminuido. Lo que, por el contrario, cambia totalmente, son los grados de competencia de su interpretación. Esto significa que la Biblia pertenece a una red de referencias, por las que el Dios vivo se comunica en Cristo por el Espíritu Santo. Esto significa que es expresión e instrumento de la comunión gracias a la cual el "Yo" divino y el "Tú" humano se tocan en el "Nosotros" de la Iglesia por intermedio de Cristo. Ella es entonces parte de un organismo viviente de donde por otro lado trae su origen, de un organismo que —a través de las vicisitudes de la historia— conserva sin embargo su identidad y que, por consiguiente, puede hacer valer por así decirlo sus derechos de autor sobre la Biblia como sobre un bien que le es propio. Que la Biblia, como toda obra de arte y mucho más que toda obra de arte, diga más de lo que ahora podemos comprender de su letra, resulta del hecho de que expresa una Revelación, reflejada pero no agotada por la palabra. Así se explica también que allí donde la Revelación ha sido "percibida" y ha vuelto a hacerse viviente, se sigue una unión con la palabra más profunda que allí donde no es analizada sino como un texto. La "simpatía" de los santos con la Biblia, sus sufrimientos compartidos con la Palabra, han hecho que la comprendiesen más profundamente de lo que pudieran hacerlo los eruditos de la época de las luces. Es esta una consecuencia del todo lógica. Pero al mismo tiempo se hacen comprensibles el fenómeno de la Tradición, y el del Magisterio de la Iglesia (12).

¿Cuál es la relación de estos análisis con nuestro tema? Si ellos son exactos, significa que las fuentes históricas deben siempre confluir con la fuente por excelencia, a saber Dios que obra en Cristo. Esta fuente no es accesible de otra manera que

(12) La presuposición bíblica de estas relaciones y la necesidad de leer la Biblia en su perspectiva propia han sido abordadas, desde el punto de vista lingüístico, por P. G. Müller, *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*, Freiburg/Brigau, 1961; punto de vista importante en H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, Munich, 1977, pp. 9-30.

en el organismo viviente que la ha creado y la mantiene en vida. En este organismo, los libros de la Escritura y los comentarios de la Iglesia que explican la fe no son ya testimonios muertos de hechos pasados, sino elementos portadores de una vida nueva. Jamás han dejado de estar presentes y de abrir las fronteras del presente. De momento que nos conducen hacia Aquel que tiene el tiempo en su mano, vuelven permeables las fronteras del tiempo. El pasado y el presente se reencuentran en el hoy de la Fe (13).

3. LA ESTRUCTURA DE LA CATEQUESIS

a. Los cuatro componentes fundamentales

La cohesión interna entre la palabra y el organismo que la lleva en sí marca el camino a la catequesis. Su estructura aparece a través de los acontecimientos principales de la vida de la Iglesia, que corresponden a las dimensiones esenciales de la existencia cristiana. Así nació, desde los primeros tiempos, una estructura catequética, cuyo núcleo se remonta a los orígenes de la Iglesia. Lutero utilizó esta estructura para su catecismo tan naturalmente como lo hicieron los autores del Catecismo del Concilio de Trento. Esto fue posible porque no se trataba de un sistema artificial, sino simplemente de la síntesis del material mnemónico indispensable a la fe, que refleja al mismo tiempo los elementos vitalmente indispensables a la Iglesia: el Símbolo de los Apóstoles, los Sacramentos, el Decálogo, la Oración del Señor. Estos cuatro componentes clásicos y fundamentales de la catequesis han servido durante siglos como dispositivo y resumen de la enseñanza catequética; abrieron así el acceso a la Biblia como a la vida de la Iglesia. Acabamos de decir que corresponden a las dimensiones de la existencia cristiana. Es lo que afirma el Catecismo Romano, al decir que allí se encuentra lo que el cristiano debe creer (Símbolo), esperar (Padrenuestro), hacer (Decálogo), y en qué espacio vital lo debe realizar (Sacramentos e Iglesia) (14). Así se hace perceptible al mismo tiempo la concordancia con los cuatro grados de la exégesis, de que se trató en la Edad Media, y que son también considerados como una respuesta a los problemas que se plantean en las cuatro etapas de la existencia humana.

Está en primer lugar el sentido literal de la Escritura, que se obtiene por la atención al enraizamiento histórico de los hechos de la Biblia. Luego viene el sentido llamado alegórico, es

(13) Así el "hoy" y el "mañana" de la liturgia en el tiempo de Adviento y en el de Cuarema no es un simple juego verbal en la fe, sino una interpretación de la realidad.

(14) Catecismo del Concilio de Trento: Art. XII.

decir la intuición y la interiorización de estos hechos en orden a trascenderlos —aquello gracias a lo cual los hechos históricos relatados forman parte de una historia de Salvación. Están, por fin, los sentidos moral y anagógico, que muestran cómo el obrar sigue al ser y cómo la historia, más allá del hecho, es esperanza y sacramento del futuro (15). Sería hoy necesario volver a elaborar el estudio de esta doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura: ella explica el lugar indispensable de la exégesis histórica, pero delimita a la vez claramente sus límites y su necesario contexto.

Una innegable lógica interna preside la colección mnemónica de las materias de fe que representan los cuatro componentes fundamentales que acabamos de enumerar. Por esto el Catecismo Romano los ha justamente caracterizado como los "lugares de la exégesis bíblica". En el lenguaje científico y teórico de hoy, se podría decir que los considera como los puntos fijos de un tópico y de una hermenéutica de la Escritura (16).

No se ve por qué algunos creen deber hoy abandonar a todo precio esta estructura simple, tan justa teológica como pedagógicamente. En los primeros tiempos del nuevo movimiento catequético, pasaba por ingenua. Se creyó deber edificar a todo precio una sistematización cristiana a la vez lógica y obligatoria. Pero tales tentativas pertenecen a la investigación teológica y no a la catequesis: por otra parte, raramente sobreviven a sus autores. En el extremo opuesto, está la abolición de toda estructura y la caducidad de todas las elecciones hechas en razón de la situación actual: ésta fue una reacción inevitable a los excesos del pensamiento sistemático.

b. Reflexiones sobre dos problemas de contenido

El fin de esta exposición no es detallar el contenido de estas cuatro partes fundamentales. No se trata aquí sino de problemas de estructura. Empero, no puedo evitar algunas breves reflexiones a propósito de dos elementos de esta estructura, que me parecen hoy particularmente amenazados.

(15) Ver H. de Lubac, *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier-Montaigne, París, 1950.

(16) La introducción del Catecismo Romano, XII, habla de estos cuatro "lugares comunes" de la teología; el cap. XIII trata del primero de estos cuatro componentes; la palabra "fuente" interviene para decir que todo enunciado bíblico puede reducirse a uno de esos "lugares", a los que el catequista debe recurrir "como a la fuente de la doctrina que hay que explicar". Para la inteligencia de la palabra "fuente" así como para la comprensión práctica de lo que constituye la enseñanza cristiana, esta observación me parece particularmente importante; la Biblia no es considerada como la fuente por relación a los cuatro "componentes de la fe" (en una perspectiva jerarquizada), sino que esos componentes son la fuente de donde brotan los enunciados bíblicos. Esto se aplica al Decálogo, en su relación con los libros jurídicos del Antiguo Testamento, como lo ha mostrado, con una exégesis científica, H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, Munich, 1977, pp. 55-84. Se puede mostrar lo mismo de manera no semejante, pero análoga para los otros tres componentes.

—Nuestra fe en Dios Creador y en la Creación.

El primer punto es el de nuestra fe en Dios Creador y en la Creación como elemento del símbolo de fe de la Iglesia. De tanto en tanto, sale a luz el temor de que una insistencia demasiado fuerte sobre este aspecto de la fe pueda comprometer la cristología (17). Al considerar algunas presentaciones de la teología neoescolástica, este temor podría parecer justificado. Hoy, sin embargo, es el temor inverso el que me parece justificado. La marginación de la doctrina de la creación reduce la noción de Dios, y, por vía de consecuencia, la Cristología. Entonces el fenómeno religioso ya no encuentra explicación fuera del espacio psicológico y sociológico; el mundo material queda confinado en el campo de la física y de la técnica. Ahora bien, sólo si el ser, incluida la materia, es concebido como salido de las manos de Dios y mantenido en las manos de Dios, Dios es también realmente nuestro Salvador y nuestra Vida, la verdadera Vida. Se tiende hoy a evitar la dificultad siempre que el mensaje de la Fe nos pone en presencia de la materia, y a limitarse a una perspectiva simbólica: esto comienza con la Creación, continúa con el nacimiento virginal de Jesús y su Resurrección, termina con la Presencia real de Cristo en el pan y el vino consagrados, con nuestra propia resurrección y con la Parusía del Señor. No se trata de una discusión teológica de poca importancia cuando se sitúa la resurrección individual en el momento de la muerte, ya que así no sólo se niega el alma, sino también la realidad de la salvación para el cuerpo (18). Por ello, una renovación decisiva de la fe en la Creación constituye una condición necesaria y previa a la credibilidad y a la profundización tanto de la cristología como de la escatología.

—El Decálogo.

El segundo punto que quisiera subrayar concierne al Decálogo. En razón de una incomprensión fundamental de la crítica hecha por Pablo a la Ley, muchos llegaron a pensar que el Decálogo, considerado como Ley, debía ser eliminado de la catequesis y reemplazado por las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña. Así no sólo se desconoce el Decálogo sino también el Sermón de la montaña, y toda la estructura interna de la Biblia. Pablo, por el contrario, caracterizó el paso de la Ley al Nuevo Testamento como "el cumplimiento de la Ley por el amor", y para explicar este cumplimiento, se refirió expresamente al Decálogo (Rom. 13, 8-10;

(17) Este temor es recordado por la Conferencia episcopal francesa, *La catéchèse des enfants, texte de référence*, Le Centurion, 1980, p. 37, que subraya, con justicia, por otra parte, "que no se puede hablar cristianamente de Dios creador sino a la luz de Jesús el Cristo resucitado".

(18) Sobre esta problemática, ver J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà. Court Traité d'espérance chrétienne*, tr. fr. de H. Rochais, Fayard, 1978, y mi artículo "Entre la mort et la résurrection", *Revue catholique internationale Communio* V, 3, pp. 4-19 (1980).

cf. Lev. 19, 8; Ex. 20, 13 ss.; Dt. 5, 17) (19). Cuando el Decálogo es expulsado de la catequesis, la estructura fundamental de ésta queda afectada. Ya no hay entonces introducción real en la fe de la Iglesia (20).

c. De la estructura formal de la catequesis

Quisiera terminar mis reflexiones con dos observaciones sobre las cuestiones teológicas esenciales que fueron objeto de nuestra consideración en la primera parte de la exposición.

—Relaciones: exégesis dogmática y exégesis histórica.

La primera reflexión concierne a las relaciones de la exégesis dogmática con la exégesis histórica. En el origen de la vuelta a la Escritura, que fue al mismo tiempo un abandono de la catequesis dogmática tradicional, estaba el temor de que la ligazón con el dogma no dejara verdadera libertad para una lectura comprensiva de la Biblia. En efecto, la manera como la tradición dogmática había efectivamente practicado la exégesis escriturística justificaba ampliamente este temor. Pero hoy, comprobamos que sólo el contexto de la tradición eclesial pone al catequista en condiciones de acceder a toda la Biblia y a la verdadera Biblia. Hoy vemos que solamente en el contexto de la fe comunitaria de la Iglesia se puede tomar la Biblia al pie de la letra, y captar lo que ella dice como una realidad actual tanto para nuestro mundo de hoy como para su historia. Esta circunstancia legitima la interpretación dogmática de la Biblia aun desde un punto de vista histórico: el lugar hermenéutico que constituye la Iglesia es el único que puede hacer admitir los escritos de la Biblia como Escritura Santa, y sus declaraciones como significativas y verdaderas. Habrá siempre cierta tensión entre los problemas nuevos de la historia y la continuidad de la Fe. Pero al mismo tiempo, vemos claramente que la fe tradicional no se constituye en el enemigo, sino más bien en la garantía de una fidelidad a la Biblia que sea conforme a los métodos de la historia.

—Relaciones: método y contenido de la catequesis.

La segunda y última reflexión nos hará volver al problema de las relaciones entre método y contenido de la catequesis. El lector de hoy puede asombrarse de que el Catecismo Romano del siglo XVI haya tenido una conciencia muy viva del método cate-

(19) H. Gese, cf. nota 16.

(20) Es mérito del texto de referencia (*La catéchèse des enfants*) de la Conferencia episcopal francesa haber situado con exactitud la actualidad del Decálogo (p. 57). Asimismo lo que dice (p. 57) de la catequesis como "camino estructurado sacramentalmente" está en relación con nuestro propósito.

quético. Leemos, en efecto, que importaba enormemente saber qué tal enseñanza debía ser dada de tal o cual manera. Por eso es que la catequesis debe estar exactamente al corriente de la edad, de las capacidades de comprensión, de los hábitos de vida y de la situación social de los oyentes, para hacerse verdaderamente toda a todos. El catequista debía saber quién necesitaba leche, quién alimentos sólidos, para adaptar su enseñanza a la capacidad de cada uno. Lo asombroso para nosotros es sin embargo que el Catecismo Romano haya dejado al catequista mucha mayor libertad que lo que le deja generalmente la catequesis actual. En efecto, deja a la iniciativa del docente el orden que ha de adoptar en su catequesis en función de las personas y de las circunstancias. Presupone también que el catequista vive y hace suya la materia de su enseñanza por una meditación continua y una asimilación interior, y que —en la elección de su propio plan— no pierde de vista la necesidad de ordenarlo en función de los cuatro componentes fundamentales de la catequesis (21).

El Catecismo Romano no exige que se prescriba un método didáctico determinado. Dice más bien: cualquiera sea el orden elegido por el catequista, hemos elegido para este libro la vía de los Padres (22). Dicho de otra manera: pone a disposición del catequista el dispositivo fundamental indispensable, como también los materiales con que llenarlo; pero no le ahorra el trabajo de buscar por sí mismo cuál es la vía más adecuada para su transmisión en tal situación concreta. Sin duda alguna, el Catecismo Romano suponía así la existencia de una literatura de segundo grado, gracias a la cual el catequista podía ser ayudado en su tarea, sin que éste pudiese sin embargo programar por adelantado todas las situaciones particulares.

Esta distinción de niveles es, a mi parecer, esencial. La misión de la nueva catequesis consiste en definitiva en esto: no ha distinguido suficientemente el "texto" de su "comentario". El "texto", es decir el contenido propiamente dicho de lo que hay que anunciar, se diluye cada vez más en su comentario; pero el comentario no tiene entonces ya nada que comentar, se ha convertido en su propia medida, y pierde, a la vez, su seriedad. A mi juicio, la distinción hecha por el Catecismo Romano entre el texto de base (el contenido de la Fe de la Iglesia) y los textos hablados o escritos de su transmisión no es una vía posible entre otras: pertenece a la esencia misma de la Catequesis. Por una parte, está al servicio de la necesaria libertad del catecismo en el tratamiento de las situaciones particulares; por otra parte, es indispensable para garantizar la identidad del contenido de la Fe. A ello no

(21) Catecismo del Concilio de Trento; Art. XIII.

(22) Cf. nota 21.

se puede poner la objeción de que todo discurso humano relativo a la Fe es ya un comentario y no el texto primitivo, porque la Palabra de Dios no puede ser jamás encerrada en las palabras humanas. El hecho de que la Palabra de Dios sea siempre infinitamente más grande que toda palabra humana, más grande incluso que las palabras inspiradas de la misma Escritura, no quita al mensaje de la Fe sus rasgos y sus contornos. Muy por el contrario, esto nos obliga más aún a salvaguardar nuestra fe eclesial como un bien común. Es lo que debemos tratar de explicar en las situaciones siempre cambiantes, con palabras siempre nuevas, para corresponder así, a través del tiempo, a la inagotable riqueza de la Revelación. Creo, por consiguiente, necesario distinguir de nuevo claramente los grados del discurso catequético, aun en los libros destinados a la catequesis. Esto quiere decir que hay que tener el coraje de presentar el catecismo como un catecismo, a fin de que el comentario pueda seguir siendo un comentario, y que las fuentes y su transmisión puedan volver a encontrar sus relaciones exactas.

No sabría encontrar mejor conclusión a mis reflexiones que las palabras con las cuales el Catecismo Romano —que he citado con frecuencia— describe la catequesis:

“Toda la finalidad de la doctrina y de la enseñanza ha de ser puesta en el amor que no termina nunca. Porque se puede exponer lo que hay que creer, esperar y obrar; pero sobre todo se debe siempre hacer aparecer el Amor de Cristo, a fin de que cada uno comprenda que todo acto de virtud perfectamente cristiano no tiene otro origen que el Amor y no tiene otro término que el Amor” (23).

CARDENAL JOSEPH RATZINGER

Prefecto de la Sagrada Congregación
para la Doctrina de la Fe

(23) Catecismo del Concilio de Trento: Art. X.

LOS COROS ANGELICOS COMO VIA DE PERFECCION ESPIRITUAL

INTRODUCCION

La cuestión angélica ha sido un tema de preocupación en el pasado. Su estudio, la angelología, fructificó en la Edad Media y permitió aplicaciones incluso para el orden temporal. Se comparó así los coros angélicos con la estructura militar, con la organización de la Iglesia, y con el modelo socio-político de la Cristiandad. Asimismo se consideró el ordenamiento angélico como un modelo de la perfección espiritual.

El conocimiento de la existencia de los ángeles nos viene por Revelación. En base al dato revelado podemos especular, empleando principalmente la analogía como método lógico.

Sin embargo el reconocimiento de un mundo angélico no sólo se encuentra en la tradición cristiana sino también en otras religiones, donde sus diversos grados de perfección fueron tomados como sumo analogante de los niveles de perfección humana o como grados de iniciación gnóstica (1). El hecho de encontrar, al margen de la tradición cristiana, el reconocimiento de seres espirituales superiores, nos hace pensar en la posibilidad de una tradición original, común a todos los hombres (tradición primordial), que, con el correr del tiempo, fue sufriendo deformaciones que dieron por resultado las consecuencias más diversas. Pero este tema escapa a los objetivos del presente artículo.

Vayamos, pues, al estudio de los ángeles según la visión católica y tratemos de sacar provecho espiritual para el alma en su camino perfecto hacia Dios.

I. ORDENAMIENTO Y FUNCION DE LOS ANGELES

Para este punto nos basamos principalmente en el libro tercero de la Suma contra Gentiles, de Santo Tomás de Aquino, capítulos 77 a 80.

(1) Cf. R. Guéron, *Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*.

El Señor ha querido que mediante las creaturas racionales fuesen gobernadas todas las demás. Así, la Divina Providencia ordena y ejecuta sus designios mediante diversas jerarquías de agentes, y estos agentes son los Angeles.

La doctrina católica habla de nueve grados angélicos. Suman, con el hombre, diez niveles inteligentes y, en su conjunto, forman una escala de perfección que asciende desde el mundo sensible hasta Dios (2).

Los nueve Coros se agrupan en tres jerarquías, y cada una de éstas se divide en un orden superior, medio e inferior. Las tres jerarquías cumplen funciones distintas y específicas.

La primera, que es la más excelsa, conoce el orden que el Señor le comunica, concluyendo en Dios mismo lo que hay que hacer. Unos actúan por amor (los Serafines), otros obran con plenitud de conocimiento (los Querubines), y otros, cual asientos de la Divina Majestad, cumplen los decretos de Dios (los Tronos).

La segunda jerarquía, movida por las potencias más universales, se encarga de la disposición general de lo que hay que hacer. Como la disposición universal se distribuye entre muchos, hay quienes mandan a otros lo que hay que hacer (las Dominaciones), los hay que administran el gobierno (los Principados o Virtudes), y quienes cuidan que el orden no sea alterado, es decir que contienen a las potencias contrarias (las Potestades).

La tercera jerarquía, que conoce el orden de la Divina Providencia a través de las causas particulares, es la que está inmediatamente por encima de las cosas humanas. Porque las cosas corporales están sujetas a las espirituales. Los ángeles que integran esta jerarquía son los encargados de ejecutar la obra. Unos se ocupan de lo que ocurre al margen del orden natural (las Virtudes o Principados), otros comunican las decisiones grandes que benefician al género humano (los Arcángeles), por último hay quienes comunican las cosas pequeñas, relativas al bien particular que pertenece a cada uno (los Angeles).

Este triple orden es visto por muchos autores como un reflejo de la Santísima Trinidad.

II. DISCUSION SOBRE EL ORDEN Y LOS NOMBRES

Aquí seguimos a Santo Tomás según lo que expone en la primera parte de su Suma Teológica, cuestión 180, artículos 5 y 6, respecto a

(2) Cf. J. M. Estrada, "Santiago", en Verbo, Nº 174.

las diferencias que existen entre los diversos autores cuando enumeran las jerarquías angélicas.

Hay dos enumeraciones. Unos, como Dionisio, se apoyan en Efesios 1, 20-21; otros, como San Gregorio Magno, en Colosenses 1, 16.

Dionisio nombra los órdenes según la conformidad con sus perfecciones espirituales (3); San Gregorio, en cambio, mira más las funciones que cumple cada uno (4). De todos modos, la diferencia es mínima ya que coinciden en todo, excepto en la ubicación de los Principados y las Virtudes. Dionisio pone a los Principados en el lugar en que San Gregorio pone a las Virtudes, y viceversa.

Santo Tomás resta importancia al asunto. "Los nombres propios de cada coro —afirma—, designan sus correspondientes propiedades. Pero para saber cuál es la propiedad indicada hay que considerar si es adecuada y proporcionada a su naturaleza". Ocurre que estas propiedades están presentes en todos los Coros, aunque de un modo más excelso en los grados superiores, por su proximidad con las perfecciones divinas. Por otra parte, las jerarquías inferiores participan de las propiedades de las jerarquías superiores, y como "lo supremo de un grado inferior siempre es afín a lo ínfimo del grado inmediato superior", las diferencias entre los distintos coros no son del todo claras.

Por lo tanto ambas posturas tienen validez y ambas se apoyan en las Sagradas Escrituras.

III. EL APOORTE DE SAN BUENAVENTURA

En la Colación XXI y XXII de su Hexaemeron considera San Buenaventura las procesiones que se dan en el seno de la Santísima Trinidad, y de ellas va deduciendo, por analogía, las distintas propiedades de los coros angélicos.

Si se relaciona a cada Persona Divina con las otras dos y se considera a cada una en sí misma, se obtiene nueve apropiaciones posibles. Las iluminaciones divinas, trascendiendo el ámbito intratrinitario, pasan a través de los distintos Coros y llegan incluso hasta las creaturas compuestas.

San Buenaventura considera también el orden jerárquico de la Iglesia y dice que cada grado eclesiástico se corresponde con un coro angélico. De modo semejante se refiere al alma, en su camino hacia la perfección, comparando sus movimientos espirituales con los diver-

(3) Cf. Cael Hier., c. 7 ss.

(4) Cf. In Evang., hom. 34.

los Coros de los ángeles, como si se tratara del ascenso por una escala de nueve peldaños.

IV. DEVOCION A LOS ANGELES

Desde el Génesis hasta el Apocalipsis vemos cómo los ángeles participan en el plan divino.

Sería tedioso citar todos los textos que señalan su presencia. Podemos verlos custodiando el Paraíso (cf. Gén. 3, 24),⁵ ilustrando a Moisés (cf. Ex. 3, 2), o protegiendo al pueblo de Israel (cf. Ex. 23, 20; cf. también Jos. 5, 13 ss.). También los encontramos sirviendo al Altísimo (cf. Mt. 4, 6. 11; Lc. 22, 43; I Cor. 4, 9; Ap. 5, 11; 7, 11), mediando entre los santos y Dios (cf. Lc. 16, 22; Ap. 8, 4), haciendo justicia (cf. Mt. 13, 39. 49; Ap. 11, 15; 16, 17), custodiando a personas o pueblos (cf. Mt. 18, 20; Ap. 2, 1 ss.), luchando contra el demonio (cf. 2 Pe. 2, 4; Judas 9; Ap. 12, 7 ss.; 19, 17), etc.

Como es lógico suponer, tan activa participación fue despertando una profunda devoción en los primeros cristianos, la que se fue transmitiendo o incrementando con el correr del tiempo.

Es cierto que esta veneración, si se desordena, no carece de peligrosidad. Así lo advierte el propio San Pablo (cf. Col. 2, 18), cuando dice que los ángeles pueden llegar a ser considerados como deidades menores, semejantes a los eones de Valentino, apreciación tan típica entre los gnósticos de los primeros siglos.

No obstante ninguna devoción es mala en sí misma. Una recta y sincera devoción a los ángeles eleva el espíritu y acerca a Dios.

V. EL CANTO LITURGICO Y LOS COROS ANGELICOS

Si algún modelo tuvo la Cristiandad en la elaboración de su culto fue el arquetipo de la liturgia celestial, centrada toda ella en el eterno trisagio de los ángeles.

El canto de alabanza que brota del mundo angélico nos habla de una forma de comunicación con Dios, que es posible aun cuando no comprensible para nosotros. Tal cualidad se explicita en varias partes de las Sagradas Escrituras (cf. p. ej. Dan. 8, 16; I Cor. 13, 1). En otras religiones se alude a esta forma de comunicación bajo el símbolo del lenguaje de los pájaros (cf. p. ej. el Corán 37, 15).

El lenguaje no es otra cosa que la manifestación de un concepto

de la mente (5). Ahora bien, no es preciso que tal comunicación se efectúe a través de palabras o de otros signos sensibles. De allí que los ángeles no sólo puedan hablar con Dios, sino también entre sí, e incluso con los hombres.

Gracias a esta suerte de conversación que rige en el mundo inteligible, podemos unirnos a la alabanza inefable de los ángeles y establecer con ellos un vínculo laudante. El canto de los hombres se realizará "una voz" con los ángeles en la medida en que lo espiritual prime sobre lo material. Y en este sentido debemos decir que entre todos los modos de canto, ninguno como el canto gregoriano hace posible dicha sinfonía entre el coro humano y el coro angélico. Su falta de ritmo lo desapega de la materia, y su expresión sonora eleva el alma y la vincula con el mismo Dios (6).

VI. LAS ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL

Los autores espirituales señalan tres etapas progresivas en la vida del alma que quiere acceder a Dios: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva.

La primera etapa es propia de los que recién se inician (o incipientes), y se llama purgativa, porque lo primero que debe hacer el cristiano en orden a su perfección es purificarse del pecado mortal y venial, lo cual no se consigue sino mediante la penitencia y mortificación exterior e interior.

La segunda etapa es la propia de los que están más adelantados (o proficientes); se llama iluminativa porque el alma, aunque todavía está llena de imperfecciones, se acerca al Sol de justicia, modelo de santidad, por el ejercicio más perfecto de las virtudes. La principal preocupación del alma que se mueve en este estadio es la semejanza con Dios no sólo a través de la práctica de las virtudes sino también de un trato cada vez más íntimo con el Señor, principalmente mediante la meditación de los sagrados misterios.

La tercera etapa es la propia de los que han llegado (o perfectos); se llama unitiva porque el alma, perfeccionada por las virtudes, anhela unirse a Dios lo más íntimamente posible, por la contemplación y la entrega total. Es este el estadio donde actúan de una manera especial los dones y frutos del Espíritu Santo.

Es necesario aclarar que las características aquí mencionadas para cada estadio no son excluyentes sino predominantes. Es decir que en cualquier etapa puede haber elementos de las otras dos.

Algunos autores han creído encontrar relación entre los misterios

(5) Cf. S. Tomás, *Suma Teol.* I, q. 107, a. 1.

(6) Cf. H. Chaillet, *El canto gregoriano*.

del Santo Rosario y las diversas edades de la vida interior. No en vano el Rosario, centrado todo él en la contemplación de los misterios de la salvación, es una escuela de santidad, bajo la docencia de la Santísima Virgen, la gran contempladora de su Hijo encarnado. En este sentido los misterios gozosos parecen corresponder a la vía purgativa, los dolorosos a la iluminativa y los gloriosos a la unitiva.

VII. RELACION DE LOS COROS ANGELICOS CON LA VIDA ESPIRITUAL

En base a lo dicho tratemos de ascender por la escala angélica y de relacionar cada Coro con los estadios de la vida espiritual.

1. JERARQUIA INFERIOR

Al orden inferior le corresponde la ejecución de la obra, que consiste en la anunciación de las cosas divinas. Los espíritus de esta jerarquía son los que realizan el bien particular y mueven lo creado hacia su fin beatificante.

a. Angeles. Ubicados en el grado más íntimo de la escala angélica, estos espíritus puros tienen por misión custodiar a los hombres. Cada alma tiene un Angel que vela por ella para que no se aparte del recto camino, además de instruirla en las cosas pequeñas, accesibles a la razón. San Buenaventura dice que su oficio se parece al del antiguo orden de los **Ostiaris**, encargados de cuidar la puerta de los templos para que el recinto sagrado se viera purgado de todo lo que pudiese ser torpe (7).

El alma que se encuentra en la primera etapa espiritual necesita ser ayudada por los Angeles, pues para purgar sus pecados debe primero aprender a distinguir lo bueno de lo malo. La **constancia** es la virtud más relevante de los Angeles, y a ellos habrá de recurrir el hombre para no apartarse de la buena senda.

La jerarquía de los Angeles es afín a los misterios gozosos pues entre éstos se incluye la "anunciación" del cumplimiento de las promesas salvíficas, lo que trae consigo la consolidación de la esperanza, virtud esta necesaria para permanecer constantes en el recto camino de la perfección.

b. Arcángeles. Ocupan el lugar intermedio en la jerarquía inferior y tienen por misión enseñar a los hombres aquellas cosas grandes que exceden a la razón. También se les ha conferido la custodia de las Naciones e Instituciones.

(7) Cf. Hexaemeron, Colación XXII.

Según San Buenaventura se asemejan a los **Lectores** porque purgan de la nube de la ignorancia (8).

El alma que busca liberarse del lastre del pecado es alentada por este Coro. Vive en una etapa en la que, con la ayuda de Dios, va apartando de sí los malos hábitos; ello supone tropiezos y fracasos, por lo que debe armarse de paciencia para no decaer en su intento. La **perseverancia** es la virtud más característica de los Arcángeles y a ellos la tradición les pide dicho hábito para no claudicar.

Su entronque con los misterios gozosos se realiza en el misterio del nacimiento de Nuestro Señor; lo anunciado antes, se cumple aquí de un modo tangible, y de esta realización deriva la alegría tan conveniente para perseverar.

c. Virtudes. Puestas en lo más alto del orden inferior, tienen poder sobre la naturaleza corpórea para obrar prodigios. Su nombre denota poder ("virtus" significa fortaleza), ya que es oficio de ellos comunicar valor a los hombres pues es necesario ser fuertes para **resistir al mal**.

San Buenaventura los compara con los **Exorcistas** que purgan de la infestación del demonio (9).

En esta etapa de la vía purgativa, el alma debe luchar para superarse. Esta lucha es árida, se parece al desierto, a la soledad, en una difícil mezcla de consolaciones y desolaciones. De allí su relación con los últimos misterios gozosos. Ora Cristo se manifiesta (presentación en el Templo), ora se esconde (pérdida de Jesús). El Señor toca al alma y se aleja; ésta, tras sentir el gozo de su presencia, experimenta su ausencia y lo busca con más intensidad; de allí su angustia y desolación.

Conclusión de la primera jerarquía. Los tres órdenes inferiores nos señalan tres metas: conservar la doctrina, ser pacientes y resistir al mal.

La etapa purgativa es aquella en la que se encuentra la generalidad de los cristianos, el estadio hecho de muertes y resurrecciones, de caídas y ascensiones, en un intento por perseverar en la Verdad.

2. JERARQUIA MEDIA

Los nombres de esta jerarquía designan cierto gobierno o disposición común, y esto es afín a su función ya que ejercen el oficio de intermediarios en el gobierno de Dios sobre el mundo.

Si los tres Coros inferiores imperaban sobre la naturaleza y las

(8) Cf. *Ibid.*

(9) Cf. *Ibid.*

creaturas compuestas, los Coros medios presiden los espíritus buenos y tienen poder sobre los espíritus malos (10).

a. Potestades. El orden inferior de la segunda jerarquía tiene por misión la vigilancia sobre los demonios y el combate contra ellos. Su misión lleva implícito un **sentido de lucha** o de milicia, y por eso nos auxilian frente a las asechanzas del maligno.

Dice San Buenaventura que iluminan a los **Acólitos**, encargados de llevar las luces y las vinajeras (11). Las luces disipan el reino de las tinieblas y las vinajeras preanuncian la presencia real del Cristo vencedor de Satanás.

El alma que ha entrado en la vía iluminativa busca unirse más íntimamente a Dios. Como no puede soportar el mal, trata de combatirlo al igual que las Potestades. Se ve cómo el segundo estadio de la vida espiritual es más activo que el primero. Es propio de la fortaleza ante todo el resistir (como en el caso de las Virtudes) y luego el combatir (como lo hacen las Potestades). La lucha del hombre se da primero en el interior (contra las propias pasiones) y luego en el exterior (contra el enemigo).

Este Coro angélico parece relacionarse con uno de los misterios dolorosos, a saber, la Agonía de Jesús en el Huerto de Getsemaní. Agonía que es lucha y modelo de comportamiento frente a las tribulaciones.

b. Principados. Ubicados en medio de los coros angélicos, los Principados presiden los espíritus buenos y custodian el orden de la creación.

Su virtud más significativa es la **obediencia**, lo cual no deja de ser lógico ya que es propio del príncipe obedecer a su rey. Para cumplir las órdenes hay que entenderlas primero, por eso les es preciso conocer exactamente cuál es el designio de Dios en orden a ejecutar bien su voluntad.

San Buenaventura incluye entre los oficios de los Principados la iluminación del antiguo orden de los **Subdiáconos**, encargados de leer las epístolas y preparar el cáliz (12).

En la etapa iluminativa, el alma va progresando en las virtudes y, ayudada por los Principados, quiere conocer cada vez mejor el designio que Dios tiene sobre ella y someterse a su voluntad. Como se sabe menesterosa, se deja llevar de la mano del Señor.

Los misterios dolorosos del Rosario coinciden con este Coro en

(10) Cf. S. Agustín, III de Trinitate.

(11) Cf. op. cit., ibid.

(12) Cf. ibid.

cuanto que ponen de manifiesto la realeza de Cristo proclamada públicamente ante Pilato (cf. Jo. 18, 33 ss.), y su principesca sujeción al Padre: el príncipe obedece a su emperador.

c. Dominaciones. El orden superior de la segunda jerarquía, tiene por función el señorío universal de la Creación, según le ha sido transmitido, por disposición de Dios, a través de las jerarquías superiores.

Dominación denota **señorío**. Es por ello propio de este Coro una especial iluminación del alma en orden al pleno dominio de sí misma; la gracia actúa en ella de un modo más perfecto, ya que la naturaleza está mejor dispuesta para recibirla y dejarla reinar.

En la etapa iluminativa, el hombre ha comprendido el sentido de la Cruz y ha abrazado la suya propia, sabiendo bien que el alma no se hace señorial sino por la crucifixión de la carne. En este sentido parece relacionarse con los últimos misterios dolorosos.

Siempre según San Buenaventura esta jerarquía ilumina particularmente a los **Diáconos**, que leen el evangelio y ofrecen el cáliz (13).

Conclusión de la jerarquía media. Las tres jerarquías intermedias destacan aquellas virtudes que son más características del caballero cristiano: el combate, la obediencia y el señorío. Estas tres cualidades signan su estilo de vida. Y es precisamente lo que hay que pedir a estos Coros, dada nuestra condición de soldados de Cristo.

Los Coros' del nivel medio son como los porteros del recinto sagrado, velando permanentemente para que éste no sea profanado. Por encima de ellos se encuentran las jerarquías superiores, que viven en la intimidad de Dios; por debajo, las jerarquías inferiores, que ejecutan la obra querida por Dios. Las jerarquías intermedias nos traen al recuerdo las Ordenes de Caballería; también ellas se encontraban en un plano intermedio, entre la vida monástica y el mundo exterior; eran los guardianes del Templo, por un lado, y los protectores de la Ciudad, por otro.

En esta etapa espiritual, el alma vive asimismo entre dos mundos. Por un lado ansía unirse a Dios y por otro mora en el mundo, luchando por no perder su paz interior.

3. JERARQUIA SUPERIOR

Los nombres de esta jerarquía brotan de su relación al mismo Dios. Consideran el fin de las cosas, pero como se encuentran en íntima unión con El, las contemplan en Dios, en su principio originan-

(13) Cf. ibid.

te (14). Y a través de ellos se comunica Dios, iluminando a los coros inferiores.

a. Tronos. Son los Tronos el asiento de la Majestad Divina; tienen sus ojos fijos en el Creador y contemplan sus perfecciones.

Su virtud más característica es la **humildad**, que los introduce de lleno en la vía unitiva.

A imitación de este Coro, el alma, habiendo adquirido las virtudes, tras haberse purificado de sus pecados, fija sus ojos en el Dios de sus anhelos. La meditación de su Omnipotencia y Majestad le hace reconocer su propia indigencia. Esta etapa del conocimiento de Dios y de sí misma es su puerta de entrada a la vida contemplativa. No en vano escribe Santa Teresa en la Sexta Morada: "Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros sino miseria y ser nada, y quien no entienda esto anda en mentira".

La afinidad del alma en este estadio con los misterios gloriosos, sobre todo con el primero de ellos, se deja advertir por su situación espiritual: luego de haber muerto al mundo, al igual que Nuestro Señor, resucita para esconder su vida en Dios.

Enseña San Buenaventura que los Tronos iluminan especialmente a los **Sacerdotes**, encargados de la administración de los **sacramentos** (15).

b. Querubines. Segundos en importancia dentro de la jerarquía angélica, los Querubines ven también en Dios la esencia de las cosas, pero de un modo más perfecto. Tienen la propiedad del conocimiento de Dios y la participación de su amor.

Su virtud más relevante es la **sabiduría** e iluminan particularmente a los **Obispos**, para que reciban ese don y gobiernen sapiencialmente a la Iglesia, según afirma San Buenaventura (16).

Bajo la inspiración de los Querubines el alma se sigue internando en la vía unitiva, al verse impregnada, también ella, por este don del Espíritu Santo. Si, como hemos considerado, de la humildad nace la verdad acerca de sí misma, agreguemos ahora que del conocimiento de la verdad surge la sabiduría, que le permite gustar y saborear las cosas de Dios.

Y es en la sabiduría, uno de los dones más preciados del Espíritu Santo, donde se relaciona este Coro con el tercer misterio glorioso, la venida del Espíritu Santo sobre el Colegio Apostólico.

(14) Cf. *ibid.*

(15) Cf. *ibid.*

(16) Cf. *ibid.*

c. Serafines. Constituyen los Serafines el primero y más excelso de los Coros. Su nombre expresa un **incendio de amor**, por su cercanía con el Fuego divino. Tienen la propiedad del amor de Dios y la eminencia de su conocimiento. Según la enseñanza de San Buenaventura, los Serafines ilustran a los **Patriarcas** (17).

El alma se relaciona con ellos por cuanto en este estadio su máximo anhelo es el gozo pleno e imperecedero de Dios. Encontrándose en lo más elevado de la vía unitiva, la posesión de los frutos del Espíritu Santo y el goce de las bienaventuranzas la inflaman de amor; sólo desea dejar esta vida para adherirse definitivamente a Dios. El éxtasis, la contemplación, al tiempo que aumentan más su sed de la visión cara a cara, constituyen para ella un anticipo de lo que se aproxima.

El alma que ha llegado a este nivel experimenta cierta connaturalidad con los últimos misterios gloriosos del Santo Rosario. El premio de la Santísima Virgen a su fidelidad, es la meta de todo hombre que va librando el buen combate sin claudicaciones.

Conclusión de la jerarquía superior. A esta jerarquía debemos pedir tres cosas: la humildad, la sabiduría y la caridad.

Al tratar de la jerarquía media decíamos que tenía semejanza con el estilo de vida de la Caballería cristiana. La jerarquía superior se análoga más bien al estilo de vida monástica.

Con ellos el alma ha traspasado el atrio para entrar en el templo. Entregada totalmente a Cristo, renuncia a todo por El. Es la máxima ofrenda y el modo más perfecto de vida que un hombre puede llevar.

Epílogo

S. Luis María Grignon de Montfort ha señalado que el mejor camino para llegar a Cristo es por María, la Reina de los Angeles. ¿Será por acaso ilícito que pretendamos llegar a Ella ascendiendo a través de los Coros angélicos? La consagración a los Angeles puede ser una vía de acceso a Nuestra Señora y consiguientemente a Cristo.

En otro tiempo los hombres vivían en estrecha relación con el mundo de los espíritus puros. Hoy estamos muy lejos de esto. Nuestra búsqueda de un mundo superior se limita a la exploración de los astros. Independientemente de su existencia, el camino de la perfección no pasa por allí. En lugar de espiritualizarnos nos materializamos cada vez más. En vez de ascender, descendemos. Más que una evolución se produce una involución del espíritu. Es una necesidad de nuestro tiempo volver a restablecer el contacto con el mundo de los ángeles.

(17) Cf. *ibid.*

Terminemos este ensayo reproduciendo algunas estrofas de una hermosísima secuencia en honor del Arcángel San Miguel redactada por Adán de San Víctor:

*Renuévase el hombre viejo,
y terreno, en el espejo
mírese de los celestes,
pues aunque no sea puro
todavía, en el futuro
deberá vestir su veste.*

*Para merecer su ayuda
cada cual devoto acuda
a pedir su protección,
que una devoción sincera
nos acerca a Dios de veras
y a su angélica legión (18).*

CRISTIAN CORONADO



(18) La traducción completa, debida a la pluma de Carlos A. Sáenz, se encuentra en A. Sáenz, San Miguel, el Arcángel de Dios, Ed. Mikael, 1, 2ª ed., 1983, pp. 70-72.

VIGENCIA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

¿Cuál es la importancia del conocimiento de los Padres para la Iglesia de nuestro tiempo? ¿Cuál es la vigencia de la teología patristica? Tal es la cuestión que nos proponemos tratar. Antes de entrar directamente en materia intentemos un brevísimo recorrido por la historia para ver cuál ha sido en las diversas épocas el lugar que los Padres ocuparon en la atención de la Iglesia.

Llámanse **Santos Padres** aquellos varones ilustres de los seis primeros siglos a quienes la Iglesia honra como testigos de la Tradición y maestros de la ciencia divina, en atención al nivel que alcanzaron con su doctrina, santidad y venerable antigüedad. Inicialmente la palabra **padre** se aplicaba al maestro, porque tanto en el modo de hablar de la Sagrada Escritura como en los escritos de la primitiva Iglesia, los maestros eran considerados cual padres de sus alumnos. "Aunque tengáis mil preceptores en Cristo —decía San Pablo—, sin embargo no tenéis muchos padres, puesto que quien os engendró en Jesucristo, por el Evangelio, fui yo" (I Cor. 4, 15). Y San Ireneo escribía: "Cuando una persona recibe la enseñanza de labios de otro, es llamado hijo de aquel que le instruye, y éste, a su vez, es llamado padre suyo" (1).

No resulta pues extraño que en los primeros siglos los obispos fuesen designados con el nombre de "padres", ya que a ellos incumbía principalmente el oficio de la enseñanza. Pero no está del todo claro si con este título se quería aludir a su condición de maestros de la fe o a su oficio de jefes de la comunidad. Sea de ello lo que fuere, sabemos que en el siglo IV se comenzó a apelar a los "Padres" cuando alguien quería apoyarse en los obispos precedentes como testigos de la verdadera doctrina. El título de "Padres de la Iglesia" se aplicaba de manera especial a aquellos que tomaron parte en el Concilio de Nicea, ya que ellos personificaban el principio mismo de la tradición. En la época del Concilio de Efeso adquiere plena vigencia el recurso a la prueba patristica. De ese tiempo es Vigente de Lérins, el primer teórico de la

(1) Adv. haer. IV, 41, 2.

autoridad doctrinal de los Padres: "En el caso de que surgiera alguna nueva cuestión sobre la cual no se haya dado aún tal decisión —enseña en una de sus obras—, habría que recurrir a las opiniones de los Santos Padres, al menos de aquellos que, en sus épocas y lugares, permanecieron en la unidad de comunión y de fe y fueron tenidos por maestros reconocidos. Y todo lo que ellos hubieren defendido, en unidad de pensamientos y de sentimientos, tendría que ser considerado como la doctrina verdadera y católica de la Iglesia" (2).

A fines del siglo IV, apoyándose en un estudio anterior de Eusebio de Cesarea, compuso San Jerónimo su obra "De viris illustribus", que puede ser considerada como la primera Patrología, es decir el primer libro que narra la vida y registra las obras de los primitivos escritores cristianos. Bajo el mismo título, Genadio, sacerdote de la Galia, publicó hacia el año 480 una continuación de aquella obra; tres siglos más tarde, y también con el mismo título, hizo lo propio San Isidoro de Sevilla.

Podría decirse que a esta altura ya quedó suficientemente determinado en la Iglesia el concepto de "Padre de la Iglesia", a saber, un autor que aúna la antigüedad, la ortodoxia doctrinal y la santidad de vida. Tales características son las mismas con las que los señala el Papa hoy reinante: "Padres de la Iglesia se llaman con toda razón aquellos santos que, con la fuerza de la fe, con la profundidad y riqueza de sus enseñanzas, la engendraron y formaron en el transcurso de los primeros siglos" (3).

La Iglesia en el Medioevo no aportó novedad alguna sustancial en materia de estudios patrísticos. La doctrina de los Padres constituyó el fundamento de la primitiva teología escolástica. Pero de manera muy particular ocupó un lugar trascendente en los grandes escolásticos como San Buenaventura, y sobre todo en Santo Tomás. Especialmente desde fines del siglo XIII, comienza una activa labor de copia de las obras de los Padres: son los "scriptorium" donde se aducían sus sentencias como "auctoritates". Y así fueron apareciendo los florilegios o "catenae", tanto en Occidente como en Oriente. El interés en este tiempo se volcaba casi exclusivamente sobre los contenidos doctrinales de los Padres en orden a probar las verdades de nuestra fe.

En la época del Humanismo y de la Reforma, los estudios patrísticos experimentaron un viraje decisivo. Llevados de su afán por redescubrir los valores de la antigüedad, los Humanistas incluyeron también a los Padres en el vasto catálogo de sus intereses, pero considerando en ellos más al literato que al teólogo.

(2) *Commonitorium* 29, 1.

(3) Carta Apostólica "Patres Ecclesiae" del 2 de enero de 1980, con ocasión del XVI centenario de la muerte de San Basilio: *L'Oss. Rom.* 27-1-1980, p. 49.

Por su parte los reformadores sostenían que la Iglesia había perdido la tradición de los Padres y si bien volvieron a ellos, por su principio de la "sola Scriptura" midieron las enseñanzas patrísticas según la norma de su mayor o menor fidelidad a la Biblia. El Concilio de Trento, libre de tales limitaciones, propugnó un estudio serio y consciente de los escritos de los Padres, dando así origen a la llamada "teología positiva", cuyos cimientos pondría el teólogo Melchor Cano. Ello produjo un auténtico florecimiento de los estudios patrísticos, una vasta actividad editorial y excelentes monografías, con especial atención a los contenidos teológicos de los Padres.

En el siglo XIX varió la situación. El espíritu de la Ilustración, hostil a toda revelación, y el proceso de moderna mentalidad científicista, sobre todo en la Alemania protestante, dio origen a un nuevo tipo de investigación patrística totalmente orientada a la historia de los dogmas. En el campo católico fue la época de las grandes ediciones de los Padres, sobre todo la monumental de Migne (*Patrología latina* con 222 volúmenes, y *Patrología griega* con 161). Por su parte, las Academias de Viena y de Berlín emprendieron ediciones críticas de una serie latina y otra griega de los Santos Padres.

Y arribamos así a nuestro siglo XX con sus colecciones, sus manuales, su creciente interés por los Padres, no sólo en el aspecto doctrinal sino también histórico y literario. Es cierto que a veces dicho interés se canalizó en forma dialéctica, proclamándose una suerte de retorno a las sabrosas fuentes patrísticas en contraposición con la disecante teología escolástica. En su Encíclica "Humani generis" el Papa Pío XII insinuó el equívoco de semejante actitud. Pero a pesar de la falsedad del motivo, el hecho es que tal fecundidad editorial resultó a la postre beneficiosa para los estudios patrísticos.

Llegados acá, volvamos a la pregunta de origen: ¿cuál es hoy en la Iglesia la vigencia de los Padres?

1. LOS PADRES Y LA EXEGESIS

En primer lugar los Padres suscitan hoy especial interés por la calidad de sus exégesis escriturísticas (4). No nos referimos

(4) León XIII escribía: "La autoridad de los Santos Padres, que después de los apóstoles 'hicieron crecer a la Iglesia con sus esfuerzos de jardineros, constructores, pastores y nutricios' (S. Agustín, *C. Julian.* 2, 10, 37), es suprema cuando explican unánimemente un texto bíblico como perteneciente a la doctrina de la fe y de las costumbres; pues de su conformidad resulta claramente, según la doctrina católica, que dicha explicación ha sido recibida por tradición de los apóstoles. La opinión de estos mismos Padres es también muy estimable cuando tratan de estas cosas como doctores privados; pues no solamente su ciencia de la doctrina revelada y su conocimiento de muchas cosas de gran utilidad para interpretar los libros apostólicos los recomiendan, sino que Dios mismo ha prodigado los auxilios abundantes de sus luces a estos hombres notabilísimos por la santidad de su vida y por su celo por la verdad": *Enc. Providentissimus*, nº 107.

tan sólo al interés que despiertan sus comentarios exegéticos propiamente dichos. Muchas de sus obras, sin ser trabajos de exégesis en el sentido específico de la palabra, son en cierto modo también exégesis: sus estudios dogmáticos, por ejemplo, proporcionan una exposición coherente de los datos escriturísticos; sus escritos apologeticos constituyen una defensa de la doctrina tal cual se revela en la Escritura. Su misma piedad, su culto, su fe, son un comentario vivo de la Biblia. Esto se percibe aun en obras cuyo género parece del todo extraño al comentario bíblico, como por ejemplo el género autobiográfico. El libro de las "Confesiones", v. gr., más que la historia de San Agustín, es la historia de la gracia en el hombre, narrada sobre el telón de fondo de la Escritura. La investigadora Cristina Mohrmann ha constatado que el lenguaje de las Confesiones es conscientemente bíblico, inspirado sobre todo en el Salterio; según ella, los tres últimos libros son una retranscripción de la historia espiritual de San Agustín en el marco de los primeros capítulos del Génesis (5).

No es de extrañar este espontáneo abrevarse de los Padres en la Escritura. Ellos estaban más cerca que nosotros, no solamente de los autores bíblicos, sino también y sobre todo de los hechos centrales de la historia de salvación: son por consiguiente testigos más autorizados de la persona y de la obra de Cristo que quienes estudian la Escritura quince o veinte siglos después (6).

Juntamente con esta impregnación bíblica que caracteriza el conjunto de las obras de los Padres debemos destacar, como es natural, los comentarios que expresamente redactaron acerca de la Escritura. El número de tales comentarios es ingente. Si entramos a analizar la manera de exégesis que los caracteriza debemos decir ante todo que en ocasiones se juzga de ella con ignorante desprecio como si tal exégesis se redujese a una serie de alegorismos, juegos pueriles y ejercicios de imaginación. Quienes afirman tal cosa dan muestra de no haber leído atentamente a los Padres y están lejos de la verdad: la exégesis patrística tiene fundamentos serios y profundos. Y constituye un complemento insoslayable a la actual exégesis crítica, por otra parte indispensable. Al analizar el Antiguo Testamento, los Padres conservaron juntamente la dimen-

sión histórica, que Orígenes llama "la letra", y la dimensión cristológica, es decir la dimensión espiritual y eclesial. No que en los Padres no haya a veces alegorías y elucubraciones imaginativas. Pero eso es accesorio en su pensamiento, y si sabemos dejar de lado tales exageraciones descubriremos que nos presentan la Escritura bajo una luz insospechada. Su gran hallazgo es que la Escritura no puede ser cabalmente entendida si no se la lee a la luz de Cristo. Cristo es, al decir de San Ireneo, el tesoro escondido en el campo que es el mundo, el tesoro escondido en las Escrituras (7).

No es esta una afirmación personal de Ireneo. Para los Padres en general no hay sino dos sentidos de la Escritura: uno el literal, que es el del texto, el sentido pretendido por el autor; y el otro el tipológico, que no es un sentido esencialmente distinto pero que en muchos casos pudo haber sido ignorado por el autor humano, aunque nunca por Dios. Para los Padres todas las realidades sustanciales del Antiguo Testamento confluyen en Cristo: personajes, hechos e instituciones, tienen primeramente una realidad histórica propia, lo cual constituye el fundamento para la interpretación literal de los textos, y en segundo lugar son una especie de prefiguración de las realidades definitivas del Nuevo Testamento. La diferencia del Antiguo y del Nuevo Testamento es la que va de Cristo prefigurado a Cristo presente. "Toda la obra contenida en los Libros Santos —escribe San Hilario— anuncia con palabras, expresa por hechos, corrobora con ejemplos la venida de nuestro Señor Jesucristo" (8). Todo el Antiguo Testamento es un "tipo" —de ahí el adjetivo "tipológico"— de Cristo. El plan de Dios a lo largo del Antiguo Testamento no fue otro que ir preparando la venida de su Hijo. Hasta que El llegue y pueda decir: Ego sum. Yo soy aquél anunciado por los principales hechos —"tipos"— del Antiguo Testamento, yo soy aquél anunciado por las principales profecías —"logos"— del Antiguo Testamento, *typoi kai logoi*, dirían los Padres: tipos y palabras, o sea hechos y profecías. Porque el principal cometido de los profetas consistió en explicar el sentido dinámico de los "tipos"; ese fue su "logos", profetizar que lo que sucedió una vez en el plano real de los hechos, sucedería otra vez, pero en un nuevo plano, más elevado y definitivo: habría una nueva creación, un nuevo diluvio, un nuevo paso del Mar Rojo, una nueva alianza. De esta manera, al decir de San Ireneo, el hombre se fue acostumbrando a Dios, al modo de ser de Dios, a su modo de obrar y de salvar. Toda una pedagogía. Cristo aparece así, no como un aerolito, casualmente caído del cielo, sino como el recopilador de toda la historia, el Hecho supremo y el Logos hecho carne.

"Hasta acá hemos hablado del sentido literal, pasemos ahora

(7) Cf. Adv. haer. IV, 26, 1.

(8) Tract. myst. I, 1.

(5) Cf. "Observations sur les Confessions de saint Augustin", en Rev. Sc. Rel. 33, 1959, pp. 360-371.

(6) Sobre esta preeminencia basaba León XIII la necesidad de conocer los escritos patrísticos: "El maestro de Sagrada Escritura debe también merecer este elogio: que posee a fondo toda la teología y que conoce perfectamente los comentarios de los Santos Padres, de los doctores y de los mejores intérpretes. Tal es la doctrina de San Jerónimo y de San Agustín, quien se queja, con razón, en estos términos: 'Si toda ciencia, por poco importante que sea y fácil de adquirir, pide ser enseñada por un doctor o maestro, ¡qué cosa más orgullosamente temeraria que no querer aprender de sus intérpretes los libros de los divinos misterios!' (De util. cred. 17, 35). Igualmente pensaron otros Santos Padres y lo confirmaron con su ejemplo, al procurar la inteligencia de las Divinas Escrituras no por su propia presunción, sino según los escritos y la autoridad de sus predecesores, que sabían haber recibido, por sucesión de los apóstoles, las reglas para su interpretación" (Rufinus, Hist. eccl. 2, 9)". Enc. Providentissimus, nº 1061.

al sentido espiritual": tal era el método y el estilo de los Padres en sus exégesis. San Cirilo de Alejandría emplea a este respecto una fórmula curiosa. Según él, todo el Antiguo Testamento es una gran sombra de Cristo: la sombra —dice— precede al cuerpo; tiene la debilidad de ser inconsistente en sí misma, deforme, pero contiene un gran valor por su semejanza con la imagen. Ya en el Antiguo Testamento en cierto modo el Verbo comenzó a hacerse carne, la Luz se hizo sombra para preparar a los hombres a la iluminación definitiva que es Cristo. De ahí la interpenetración de los dos Testamentos lo cual hace posible, al decir de San Hilario, que el cristiano "contemple el presente en el pasado y venere aún ahora el pasado en el presente" (9).

Las exégesis patrísticas presentan pues a Cristo como meta del Antiguo Testamento. Cuando analizan, por ejemplo, la creación de Eva del costado de Adán, la relacionan con la creación de la Iglesia que brota del costado de su Esposo dormido en la cruz, costado de Cristo que, atravesado por la lanza, derramó agua y sangre, el agua del Bautismo y la sangre de la Eucaristía, sacramentos con los cuales se edifica la Iglesia; entonces el Señor pudo decir de su Esposa lo que Adán dijera de Eva: "Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Ex. 2, 23). Tal interpretación no es arbitraria; tiene su fundamento en la misma Escritura, que nos presenta a Cristo como el nuevo Adán (cf. Rom. 5, 14), e incluso ha pasado a la liturgia. Exégesis tipológica que mira a Cristo, pero al Cristo total, es decir también a la Iglesia, que es la prolongación de Cristo, y a los sacramentos, con los que la Iglesia se construye sin cesar. Por eso frecuentemente encuentran los Padres en el Antiguo Testamento diversas figuras de los sacramentos; el diluvio, por ejemplo, es presentado como un "tipo" del bautismo: así como entonces el agua destruyó a la humanidad pecadora, pero de sus aguas salió salvo y sano el justo Noé, así por el bautismo es destruido el hombre viejo en el sacramento del agua, y de allí emerge la nueva creatura. Esa agua es tumba a la vez que seno, tumba para el pecado y seno de la Iglesia.

Cristo-Iglesia-sacramentos: tal es el gozne fundamental sobre el que giran gran parte de las exégesis patrísticas. Una visión que a pesar de ser tan tradicional resulta hoy novedosa, y satisface ampliamente nuestro contemporáneo interés por la historia, por concebir todo a la luz de la historia de la salvación, cuyo centro es Cristo, Señor de la historia. La exégesis de los Padres aporta así, al decir de André Benoît, una especie de contrapeso a la sequedad y vacío de no pocos comentarios actuales que, con la intención de hacer ciencia e historia, pasan con frecuencia al costado de la dimensión fundamental de la Escritura. Los Padres ponen a nuestro

(9) Ibid. II, 14.

alcance la Escritura, pero leída en la tradición, en el seno de la Iglesia, a la luz de Cristo.

2. LOS PADRES Y LA TEOLOGIA

Si pasamos del campo de las Escrituras al ámbito de la teología podremos apreciar una vez más el valor y la vigencia de los Padres. Cayré, en la introducción a su *Patrística*, llega a decir que "la formación teológica es incompleta sin el estudio de la teología de los Padres". Y no carece de razón, porque si es cierto que la exégesis de los Padres ofrece un real interés, como lo acabamos de mostrar, lo mismo cabe decir de su teología especulativa merced a la cual lograron sistematizar los resultados de sus estudios acerca de la Biblia.

Los Padres están en el origen de las grandes decisiones dogmáticas tomadas en los primeros concilios. Tales decisiones tienen una actualidad que podríamos llamar negativa. Los Padres supieron enfrentar con ejemplar inteligencia y coraje las primeras grandes herejías. Refiriéndose particularmente a San Basilio, escribe Juan Pablo II que "amó con gran celo a la Iglesia; y, sabiendo que su virginidad era su propia fe, custodiaba con gran vigilancia la integridad de esa fe. Por eso, tuvo que combatir y supo hacerlo valientemente, no contra los hombres, sino contra toda adulteración de la Palabra de Dios, contra toda falsificación de la verdad, toda tergiversación del depósito santo, transmitido por los Padres" (10).

Al rechazar los Padres las herejías de su época, nos muestran los caminos falsos por los cuales no debe transitar el pensamiento teológico. En el ámbito cristológico, por ejemplo, al condenar el arrianismo, los Padres de Nicea nos indican que toda tentativa por minimizar la divinidad de Cristo, por rebajarlo al nivel de las creaturas, es un camino que hay que evitar. Al condenar a Nestorio, los Padres de Efeso nos enseñan que la divinidad y la humanidad de Cristo no pueden ser exaltadas en detrimento de su unidad de persona. Los Padres de Calcedonia, a la inversa, nos muestran que no es lícito afirmar la unidad de persona en Cristo de modo tal que se ponga en cuestión su dualidad de naturalezas. El valor de esas decisiones está en haber impedido las falsas soluciones. Su actualidad radica en que nos recuerdan constantemente la necesidad de que tengamos por bloqueadas tales salidas, si es que queremos permanecer fieles a la integridad del depósito de la fe. La historia nos muestra que aquellos viejos errores vuelven a presentarse periódicamente en el curso de los tiempos. En el siglo pasado, el Cardenal Pie, obispo de Poitiers, se remitía a los textos de San Hilario, su predecesor en la sede, para enfrentar los errores de ese

(10) *Carla Apost. "Patres Ecclesiae"*, loc. cit., p. 50.

momento: raeionalismo, naturalismo, etc. Recientemente Monseñor R. Graber ha exaltado la vigencia de la doctrina de San Atanasio frente al arrianismo redivivo, que intenta la temporalización de Cristo (11).

Es interesante advertir cómo los Padres, al verse confrontados con problemas inéditos tales como los que les presentaban las nuevas herejías reaccionaban invocando el argumento de la tradición. Cuando trataron, por ejemplo, de la divinidad del Espíritu Santo, negada o puesta en duda por los Pneumatómacos, el gran argumento aducido por los Capadocios fue el uso tradicional de bautizar no sólo en el nombre del Padre y del Hijo sino también del Espíritu Santo, una de las tres divinas hipóstasis. Tal modo de argumentar supone una idea profunda: la herejía es esencialmente una separación, una voluntad de ponerse aparte de la fe común, de la comunión eclesial, de las generaciones, de la auténtica tradición.

Sería sin embargo insuficiente decir que los Padres recurren a la tradición considerando a ésta tan sólo como un argumento teológico. Los Padres mismos encarnaron la tradición, son tradición viva. Ningún abismo entre la tradición recibida y la tradición comunicada. Cuando nosotros pensamos hoy en la tradición, nos referimos espontáneamente a un pasado ya lejano. Los Padres no pensaban así: eran tradicionales por su mismo obrar y pensar. Cuando se trataba de algo relacionado con el "depositum fidei", ni siquiera experimentaban la tentación de querer ser "originales": la fe que defendían contra las herejías no era otra que la que enseñaba la Escritura, la fe de Nicea. Y en sus escritos muestran con cuánto respeto ponían delante la autoridad de sus predecesores, todavía próximos: Ireneo se remitía a los presbíteros de Asia, y Agustín hacía gran caso de lo que habían enseñado Ambrosio o Cipriano. Los Padres reciben la tradición y la transmiten, pero viviéndola, encarnándola; están en el corazón mismo de la tradición. *Traditio* significa entrega, dación de algo que se ha recibido, una antorcha que pasa de generación en generación. Es el dinamismo de la tradición. Sólo es capaz de enfrentar los problemas de su tiempo quien ha sido fecundado por las generaciones. En este contexto adquieren todo su valor las palabras de Pablo VI: "Para un cristiano la iluminación del espíritu pasa por la tradición, y el conocimiento de la tradición pasa por el estudio de los Padres de la Iglesia" (12).

Pero seríamos del todo injustos si cerráramos aquí este capítulo, como si los Padres se hubiesen restringido, con la ayuda de la tradición, a enfrentar las herejías de su tiempo. Lejos de ellos el contentarse tan sólo con mantener la tradición, como quien se limita a conservar un tesoro recibido, sin hacerlo fructificar. Los

Padres se esforzaron por profundizar en el contenido de la fe, por buscar la inteligencia de la fe. Su fe no era una fe anquilosada, sino una fe en búsqueda, no de su contenido, por cierto, pero sí de una mejor inteligencia de su contenido, una *fides quaerens intellectum*. A ellos les debemos la primera presentación sistemática de los grandes misterios de nuestra fe: la Trinidad, la Cristología, los sacramentos... La lectura atenta de sus obras podrá abrir —aún hoy— caminos insospechados al tratado de la gracia, a la teología de los sacramentos; dará nuevas bases a la conexión que hoy tanto amamos entre cristología y soteriología; ofrecerá un fundamento teológico a la relación entre la Santísima Virgen y la Iglesia. Son los Padres un pozo vivo donde siempre podremos ahondar. En ellos encontraremos admirables síntesis de toda la teología, desde puntos de vista notablemente diversos, sea desde el ángulo de la recapitulación en Ireneo, sea desde el concepto de ascensión en Orígenes, o de divinización en Atanasio, o de visión teológica de la historia en Agustín.

No podemos dejar de señalar una característica que especifica las investigaciones teológicas de los Padres, y es que ellas están imbuidas de espíritu sacral, poético y simbólico. Aparte del hecho de que varios Padres cultivaron directamente la poesía para inculcar las verdades de la fe, como San Efrén, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno, San Dámaso, etc., lo que queremos decir es que supieron imbuir su teología de espíritu poético. ¿Es que acaso la teología tiene derecho a ser refractaria a la belleza, al arte, al "splendor veritatis", siendo ella la verdad más alta, la verdad divina? Los Padres han sabido unir la teología con el esplendor. Quedamos extasiados ante la belleza de las explicaciones que de las diversas jerarquías traza Dionisio Areopagita, en esa visión casi extática donde las jerarquías terrenas aparecen como el reflejo en la tierra de las jerarquías y coros celestiales; universo sagrado que brota como por oleadas del centro divino, en un ritmo sacro y litúrgico que despliega la inefabilidad del misterio. Ni salimos de nuestro asombro ante el esplendor de las explicaciones con que Clemente de Alejandría teje la continuidad de los dos Testamentos, en una visión fascinante de la historia de salvación. Ni se extinguirá en nuestro corazón el recuerdo de aquellos sublimes textos de San Máximo el Confesor donde concibe la existencia del hombre como un acto litúrgico, de adoración y de culto —"un juego de Dios", dice—, danza sagrada... Refiriéndose a San Basilio, Juan Pablo II manifiesta su admiración por lo que aquel santo Doctor describiera acerca de la Trinidad, "pero quizás sea más exacto decir que Basilio, como auténtico 'teólogo', más que hablar de este misterio, lo canta" (13).

Señalemos, eso sí, una debilidad que encontramos en la lite-

(11) Cf. *Athanasius und die Kirche unserer Zeit*, Josef Kral, Abensberg, 1973.

(12) Carta al Card. Pellegrino, del 10 de mayo de 1975, con motivo del centenario de la muerte de Jacques-Paul Migne.

(13) Carta Apóst. "Patres Ecclesiae", loc. cit., p. 50.

ratura teológica de los Padres, al menos para nuestra cultura un tanto cartesiana. Si bien encontramos en ellos una acabada exposición de las verdades sustanciales de nuestra fe, extrañamos en sus escritos la falta de sistema y de orden. Cuando nos sumergimos en sus obras, debemos estar dispuestos a transitar por largos paréntesis que a veces parecen apartarnos del tema central, a soportar pesadas disquisiciones o alegorismos insólitos y rebuscados. Faltaba que un gran sistematizador pusiera todos esos datos en orden. Y tal no fue otro, a nuestro parecer, que Santo Tomás de Aquino. Si el Doctor Angélico ha sido proclamado Doctor Común de la Iglesia, lo es quizás por haber sabido, con su genio inigualado, y tras la lectura inteligente no sólo de la Escritura y de los grandes filósofos de la antigüedad, sino también de innumerables obras de los Padres, ordenar todo ese inmenso material, presentándolo didácticamente y de manera escolástica. Santo Tomás es el gran rumiador, digeridor y sistematizador de la entera tradición patristica.

3. LOS PADRES Y LA CULTURA

Otra lección que nos heredan los Padres es el ejemplo de su actitud frente a la cultura del ambiente que los rodeó. Porque advertimos cómo en sus escritos recurren elementos del platonismo, del aristotelismo, del plotinismo, cuando vienen al caso para ayudar a una mejor expresión del contenido de la fe. Es cierto que al principio los Padres vieron en la cultura extrabíblica algo peligroso e incluso malo. ¿No bastaba acaso con los datos revelados en la Escritura? Pero poco a poco fueron cambiando de opinión. Uno de los primeros que dejó de maldecir al helenismo fue el gran Clemente de Alejandría, quien antes de convertirse a la fe cristiana lo había asimilado a fondo, y ahora quería, en la medida de lo posible, incorporarlo al cristianismo. Detengámonos un tanto en este autor, ya que es prototípico de la actitud integradora que luego seguirían casi todos los Padres. "Hay dos opiniones sobre la filosofía griega —nos dice—: según algunos, toca la verdad, pero en brumas y de modo incompleto; según otros, ha recibido su impulso del demonio... Yo pienso que la filosofía griega no capta la verdad en su totalidad, admito también que es radicalmente impotente para hacer practicar los mandamientos del Señor; pero sin embargo prepara el camino a la doctrina real por excelencia... prepara al hombre para que se deje penetrar por la verdad" (14). Sobre tal presupuesto Clemente elaboró toda una teoría sobre el uso de la cultura profana, incluyendo la física, la geometría, la ética, para culminar con la metafísica. Se sintió también atraído por la retórica o arte del buen decir, y exaltó a los poetas griegos destacando sus semejanzas con los autores humanos de la Escritura.

(14) Strom. I, 16, 5.

Adviértase que no se trataba tan sólo de una simpatía o gusto personal, sino que creía basarse en algo más sólido. Leyendo la Epístola a los Hebreos había encontrado una enseñanza fundamental para su propósito, y es que la sabiduría de Dios se manifestó "de muchos y muy diversos modos" (Hebr. 1, 1); se manifestó —aclararía Clemente— por el Antiguo Testamento, por el Nuevo, y por la filosofía; por ésta Dios educó a los griegos, así como por la Ley educó a los judíos, para que todos fueran a Cristo. "¿Quién es Platón —llega a afirmar— sino Moisés que habla griego?" (15). Tan grande es la excelencia de la filosofía griega. Aún más: "Creemos que la filosofía ha sido dada, sobretodo a los griegos, como un testamento que les era específico, y que fue para ellos como un escalón hacia la filosofía que es Cristo" (16). Se habrían dado pues tres testamentos: el de la filosofía griega, el de la Antigua Alianza, el del Nuevo Testamento. Y el concierto de esos tres testamentos —concluye— hacen del cristiano un "gnóstico", un perfecto conocedor. Clemente está en el origen de la teología escolástica por haber sido uno de los primeros en señalar la utilidad de la filosofía para la inteligencia de la revelación. Empresa que llevaría muy adelante su discípulo, el genial Orígenes, y luego la mayor parte de los Padres orientales y occidentales, culminando esta grande y secular propedéutica en Santo Tomás, como lo hemos insinuado anteriormente.

Hay otro síntoma de esta disposición benévola de los Padres en relación con la cultura de su ambiente. Me refiero a la actitud que tomaron ante los cultos místicos. Sabemos que gracias a esos cultos, generalmente originarios del Oriente, los prosélitos eran iniciados en su religión a partir de un rito de purificación que, luego de diversos estadios "sacramentales", culminaba en la "epopteia" o revelación de las cosas santas. Al principio, como es natural, los Padres combatieron enérgicamente dichos misterios, acusándolos de haber imitado demoníacamente ideas, instituciones y ritos cristianos como el bautismo, el banquete sacro, etc. Pero en el siglo IV, con la victoria del cristianismo y la consiguiente evaporación de los cultos místicos, los Padres ya no consideraron necesario mantener sus objeciones sino que, incluso para expresar las realidades del culto cristiano, consintieron en adoptar algunas expresiones del vocabulario místico: así los bautizados fueron llamados "memneménoi", iniciados; su maestro recibió el nombre de "mistagogos"; y la enseñanza que impartían, "mistagogía", etc.; sin que esto significara, como es obvio, la menor aceptación de los contenidos doctrinales de dichos misterios.

La actitud adoptada por los Padres frente a la filosofía pagana, así como a los cultos místicos, no carece de ejemplaridad.

(15) Strom. I, 22, 150.

(16) Strom. VII, 20.

El Concilio Vaticano II nos exhorta a no desconocer los elementos positivos de la cultura que nos rodea. Sin embargo parece necesario hacer aquí una advertencia. Una filosofía puede ser sustancialmente buena, aunque ofrezca elementos negativos que habrá que exorcizar. Tal fue el caso de las filosofías de Aristóteles y de Platón. Pero puede darse el caso de una filosofía sustancialmente perversa y por tanto no bautizable aunque incluya algunos elementos rescatables. Tal es la llamada "filosofía moderna", como lo han señalado reiteradamente los Papas del último siglo, fruto del proceso decadente e inmanentista que va de Descartes a Marx. La empresa ofrece pues especial dificultad en nuestra época porque la filosofía que los Padres asumieron era una filosofía precristiana y susceptible de ser bautizada, en cambio la filosofía moderna es postcristiana, producto de un acto de apostasía. Sin embargo creemos que hay en ella aciertos parciales, así como acaece en la música y poesía contemporáneas.

4. LOS PADRES Y LA VIDA ESPIRITUAL

Los Santos Padres tienen en la Iglesia el papel de "padres espirituales", no sólo porque su virtud los convierte en modelos para todos los fieles, sino también porque han sido y siguen siendo maestros de santidad.

Al tratar de su actividad exegética, hemos indicado que lo que más buscaban en la Sagrada Escritura era "el sentido espiritual". Pues bien, dicho sentido no se llamaba así tan sólo por oposición a la materialidad de la letra, sino porque su descubrimiento era atribuible a una especial sugerencia del Espíritu Santo, y por ende se convertía en fuente de vida espiritual. Tanto en sus comentarios exegéticos, como en sus tratados teológicos o litúrgicos, los Padres no omitieron jamás la aplicación espiritual de su doctrina. Les hubiera parecido imposible exponer dichos temas sin incluir su derivación a la vida espiritual.

Así como hemos señalado a Clemente de Alejandría a modo de Padre prototípico en la actitud de asunción de todo lo rescatable en la cultura de su tiempo, de manera semejante podríamos elegir a San Gregorio de Nyssa como modelo del magisterio espiritual que caracterizó a la generalidad de los Santos Padres. Además de sus numerosas disgresiones sobre la vida interior, que mehan todos sus escritos, le debemos al Niceno el primer gran tratado de vida espiritual llamado "La Vida de Moisés". En dicha obra estudia el Santo el proceso de la vida interior refractándolo a la luz de las grandes etapas de la vida de Moisés que culminan en su ascensión al monte Sinaí. Lo que después sería la subida al monte Carmelo, en San Juan de la Cruz, lo es ya,

tantos siglos antes, la ascensión del Patriarca a la cima de la montaña. San Gregorio da un nombre a cada una de esas etapas: la primera es la de la Luz, que corresponde a la escena de la zarza ardiente (cf. Ex. 3, 1 ss.), y señala el comienzo de la vida interior por el conocimiento y estima de los bienes espirituales; la segunda es la etapa de la Nube, que corresponde al caminar del pueblo por el desierto guiado por una columna de nube (cf. Ex. 13, 21), y que significa el progreso hacia Dios con la consiguiente obnubilación de las cosas de la tierra; finalmente la etapa de la Tiniebla, que corresponde al ingreso de Moisés en la intimidad de Dios (cf. Ex. 20, 21), e implica el momento culminante de la mistagogia espiritual.

En el primer estadio ubica San Gregorio el paso del hombre animal al hombre espiritual; es el momento de la lucha contra las pasiones, de la purificación del alma y restauración consiguiente del icono divino manchado por los pecados y velado por las pasiones. El segundo es el estadio de la contemplación, que sigue al relativo oscurecimiento producido por la nube, el oscurecimiento de las apariencias; el alma va comprendiendo la inconsistencia de las cosas sensibles y terrenas al tiempo que abre sus ojos a lo invisible; se trata de un cierto conocimiento de Dios, de orden más bien intelectual, conocimiento análogo de Dios a través de sus huellas en las creaturas. La etapa final es la consumante, la del ingreso en la tiniebla; como decía Filón, a quien Gregorio sigue acá muy de cerca, el alma comprende que Dios es incomprendible y ve que es invisible; al captar que Dios es totalmente trascendente a todo lo creado, superando infinitamente todo lo sensible e incluso lo conceptual, el alma se sumerge en el silencio de la adoración. Con estas consideraciones el Niceno puso las bases de lo que luego los autores espirituales llamarían "las tres edades de la vida interior": la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva.

Acotemos otros datos. San Gregorio relaciona los tres estadios de la vida espiritual con tres libros de la Sagrada Escritura: el de los Proverbios corresponde a la primera etapa, la de la infancia, el momento ascético; el Eclesiastés tiene que ver con la segunda, cuando se descubre la vanidad de las cosas del mundo, la época de la juventud en el orden espiritual; y finalmente el tercer estadio es asimilable al Cantar de los Cantares, período de madurez y unión esponsalicia con Dios. Relaciona asimismo el Niceno los tres estadios con los tres sacramentos de iniciación: la primera etapa está en conexión con el Bautismo, que los antiguos llamaban precisamente "iluminación"; la segunda, con la Confirmación, que comunica fortaleza para la travesía por el desierto de la vida; la tercera, con la Eucaristía, sacramento de

la unión mística, del éxtasis y de la sobria ebriedad. Una síntesis semejante, donde confluyen la Escritura, la vida espiritual y los sacramentos, resulta sin duda novedosa para nuestro tiempo. La enseñanza de los últimos siglos ha marcado una diferenciación quizás excesiva entre espiritualidad, sacramentos y exégesis; tal separación, objetivamente necesaria por razones de método, no ha dejado de traer algunos inconvenientes sobre todo por distanciar la vida espiritual de sus fuentes bíblicas y sacramentales. La vida interior no es independiente de los sacramentos sino que encuentra en ellos sus raíces, y las diversas etapas del progreso espiritual son asimilables a los estadios por los que debió transitar el pueblo elegido; al fin y al cabo cada alma debe reproducir en sí la entera historia de la salvación, desde la creación del Génesis hasta la escatología del Apocalipsis. Escritura, sacramentos, vida espiritual: los Padres entendían que no había que desunir lo que Dios había unido.

5. LOS PADRES Y LA PASTORAL

Otra faceta de los Padres que justifica su permanente vigencia es su gran experiencia pastoral. La mayor parte de ellos fueron obispos y, por ende, a sus preocupaciones teológicas unieron la responsabilidad pastoral. Esta característica de los Padres es quizás una de las que mejor determina su fisonomía.

Verdaderamente los Padres de la Iglesia fueron pastores ejemplares. Pocos como ellos han sabido unir tan estrechamente la contemplación y la acción. Refiriéndose a San Basilio, escribe Juan Pablo II: "También en el servicio de las almas supo, con sabio equilibrio, hacer compatible la infatigable predicación con largos momentos de soledad dedicados a la oración. Juzgaba, en efecto, que esto era absolutamente necesario para la 'purificación del alma' y, consiguientemente, para que el anuncio de la Palabra de Dios pudiese siempre ser confirmado, con un 'evidente ejemplo' de vida. Así se convirtió en Pastor y al mismo tiempo fue monje; más aún, está considerado como uno de los más grandes monjes-pastores de la Iglesia. Una figura singularmente perfecta de obispo y un ejemplar promotor y legislador de la vida monástica" (17).

Muchos de los escritos que nos han llegado de los Padres son actos pastorales: sermones al pueblo (porque al principio sólo el obispo predicaba, siendo ésta una de sus obligaciones primordiales), cartas al clero o a sus fieles, tratados de controversias, etc. Ellos no conocieron la tranquilidad —relativa— del hombre de escritorio, que se entrega al ocio de la especulación, ni la

(17) Carta Apost. "Patres Ecclesiae", loc. cit., p. 49.

holgada situación de un profesor de Universidad. Vivieron en medio de disputas doctrinales que a veces degeneraron en tumultuosos desórdenes, y debían pronunciarse acerca de ellas, tomando posición a la vez como teólogos y como obispos, responsables de la ortodoxia y de la fe de sus ovejas. Con ello no hacían sino cumplir lo que significa la palabra "obispo" —que viene de "episkopéo"—, el que como buen pastor ama a su rebaño y vigila en torno, el que desde lo alto atisba el horizonte y cuando ve venir al lobo da el aviso y protege a sus fieles.

Quizás debamos decir que antes que teólogos los Padres fueron catequistas. Recuérdesse, si no, la belleza y profundidad de las catequesis mistagógicas de un Cirilo de Jerusalén, o los sermones de un Juan Crisóstomo. San Agustín nunca permitió que otro lo reemplazara en la preparación de los catecúmenos para el bautismo. El estudio de los Padres será por ello de extrema utilidad para la formación catequética de un "pastor", así como de un orador sagrado: Bossuet reconocía que toda su elocuencia la debía a su lectura asidua de los Padres.

La frecuentación de los Padres reporta asimismo un gran provecho para el conocimiento de la liturgia, no sólo en el plano teológico sino también en el nivel pastoral. La liturgia cristiana, limitada prácticamente a lo esencial en sus orígenes, se fue enriqueciendo en el curso de los primeros siglos gracias al esfuerzo y a la inteligencia de los Padres. Así aparecieron las grandes liturgias orientales y occidentales, que tomaron el nombre del Padre que las elaboró: liturgia de San Basilio, liturgia de San Juan Crisóstomo, etc. En el documento que acabamos de citar, sobre San Basilio, Juan Pablo II ha subrayado esta faceta en dicho Santo: "En la actividad pastoral —dice—, la preocupación por la liturgia ocupa lógicamente el primer lugar... y así el 'legislador de monjes' supo ser al mismo tiempo 'recopilador de preces'. Entre todas las obras que compuso en este campo, nos queda, como herencia valiosísima para la Iglesia de todos los tiempos, la anáfora que legítimamente lleva su nombre... Y no sólo eso; sino que la misma ordenación fundamental de la oración psalmódica, tuvo en él uno de sus mayores inspiradores y artífices" (18). Esas añejas liturgias, algunos de cuyos textos hoy han sido de nuevo puestos en uso, conservan aún el gusto fresco de la Sagrada Escritura en la que se inspiran y de donde brotan. A este respecto nota André Benoit que la liturgia de la Iglesia Católica, por su especial apego a los Padres, conservó muchos elementos de esas antiguas liturgias y por medio de ellas mantuvo un contacto viviente con la Escritura, cosa que no ha sucedido en la liturgia de las Iglesias brotadas de la Reforma.

(18) Ibid. p. 50.

El sentido pastoral de los Padres se revela asimismo en las innumerables cartas que nos han dejado, como que contienen un tesoro inagotable y riquísimo de preceptos, reglas, consejos y principios ordenados a la dirección de las almas, no sólo en los casos ordinarios, pero aun en los extraordinarios y difíciles.

Agreguemos la importancia que el estudio de la patrística puede ofrecer al apostolado en pro del ecumenismo, ya que los Padres actuaron en una época previa a las tristes divisiones que nos afligen, y además varias confesiones cristianas, en especial los cismáticos orientales, reconocen la validez de las decisiones teológicas tomadas por los grandes concilios de la antigua Iglesia, concilios que tuvieron a los Padres por actores principales. La patrística abarca ese período de la historia de la Iglesia que parte de la unidad para ir hacia la división. Ahora añoramos la unidad perdida y partiendo de la división anhelamos llegar a la unidad. El período de los Padres y el período actual se invitan uno al otro como un camino inverso.

Si buen pastor es el que da la vida por sus ovejas, según la definición del mismo Jesucristo, los Padres entregaron todos los momentos de su vida, gastándose y desgastándose por sus fieles. Y no pocos de ellos lo hicieron hasta el extremo, inmolando su propia vida, mediante el testimonio supremo del amor pastoral que es el martirio.

Conclusión

Terminemos este artículo con una confesión personal. Durante doce años hemos enseñado en este Seminario los Padres de la Iglesia. No hemos limitado dicha enseñanza a lo que normalmente se acostumbra a dar en las casas de formación sacerdotal, o sea una introducción general a la Patrística, que suele llamarse con el nombre de "Patrología". Además de dicho curso, que solemos acompañar con la lectura de los Padres Apostólicos, los Padres Apologetas y las Actas de los Mártires, dictamos cada año, para los seminaristas que cursan los estudios teológicos, un tratado especial sobre algún Padre o alguna escuela patrística. La elección de esos Padres se hace en correlación con el tema que durante ese año se estudia en la teología dogmática. Así, el año que se enseña el tratado de Dios uno o de Dios trino, exponemos el pensamiento de los Padres de la escuela de Alejandría, que tanto profundizaron en dichos temas, comenzando por su antepasado preeristiano Filón, y siguiendo por Clemente y Orígenes; o también la doctrina de San Atanasio y San Gregorio de Nyssa. Cuando se dicta el curso sobre el Verbo encarnado y sus misterios, analizamos las homilías de San León Magno. Y cuando

se enseña el tratado de sacramentos y escatología, exponemos el pensamiento de San Agustín, en especial su teología de la historia, tal cual la expone en su inmortal *De Civitate Dei*.

Pensamos que esta profundización en el estudio de los Padres hace sabrosa la teología. Sin ellos, ésta corre peligro de disecarse, al estilo de los manuales. Asimismo consideramos que si los Padres son, como lo hemos señalado, expertos en exégesis, en teología, en cultura, en vida espiritual y pastoral, todos esos ramos integran la formación de un futuro sacerdote. De ahí la importancia que, a nuestro juicio, tiene el estudio de los Padres en un Seminario. Por otro lado, debemos aclarar que nuestras expectativas se han visto satisfechas al ver con cuánto gusto los seminaristas acceden directamente a las fuentes, leyendo y saboreando diversas obras de los Padres.

El Concilio Vaticano II ha dirigido su atención, en diversos lugares, a la literatura patrística. Tras haber afirmado que "la enseñanza de los Padres de la Iglesia atestigua la presencia viva de la Tradición, cuyas riquezas se trasvasan a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora" (19), recomienda el estudio de los Padres "para una comprensión cada vez más profunda de la Sagrada Escritura" (20), para la enseñanza de la teología, que debe exponer a los estudiantes "la aportación de los Padres de Oriente y de Occidente a la fiel transmisión y profundización de todas las verdades reveladas" (21), para el enriquecimiento de la plegaria oficial de la Iglesia (22) y para la investigación teológica en las tierras de misión (23).

No en vano escribía Pablo VI, en carta del 10 de mayo de 1975, con motivo del centenario de la muerte del P. Migne: "Después de los Apóstoles, la Iglesia, para decirlo como San Agustín, ha crecido gracias a los Padres, que la plantaron, la regaron, la edificaron y la alimentaron (24). Y seguirá creciendo, gracias a sus riquezas. Estas son de una gran variedad, pero llevan también consigo características constantes, que se hallan precisamente en la base de toda renovación auténtica, tanto en el orden espiritual como en el teológico: la fidelidad inquebrantable a la fe, el deseo ardiente de escrutar el misterio de Cristo, el sentido profundo de la tradición, el amor ilimitado a la Iglesia".

Y Juan Pablo II se refirió a ellos con palabras encendidas: "Son de verdad 'Padres' de la Iglesia, porque la Iglesia, a través

(19) *Dei Verbum* nº 23.

(20) *Ibid.*

(21) *Optatum totius* nº 16.

(22) Cf. *Sacr. Conc.* nº 92.

(23) Cf. *Ad gentes* nº 22.

(24) Cf. *Contra Julian.* 2, 10, 37.

del Evangelio, recibió de ellos la vida. Y son también sus constructores, ya que por ellos —sobre el único fundamento puesto por los Apóstoles, es decir, sobre Cristo— fue edificada la Iglesia de Dios en sus estructuras primordiales. La Iglesia vive todavía hoy con la vida recibida de esos Padres; y hoy sigue edificándose todavía sobre las estructuras formadas por esos constructores, entre los goces y penas de su caminar y de su trabajo cotidiano. Fueron, por tanto, sus Padres y lo siguen siendo siempre; porque ellos constituyen, en efecto, una estructura estable de la Iglesia y cumplen una función perenne en pro de la Iglesia, a lo largo de todos los siglos. De ahí que todo anuncio del Evangelio y magisterio sucesivo, debe adecuarse a su anuncio y magisterio si quiere ser auténtico; todo carisma y todo ministerio debe fluir de la fuente vital de su paternidad; y, por último, toda piedra nueva, añadida al edificio santo que aumenta y se amplía cada día, debe colocarse en las estructuras que ellos construyeron y enlazaron y soldarse con esas estructuras" (25).

De todo lo dicho, pensamos que se concluye con suficiente claridad la vigencia permanente de los Padres de la Iglesia. Sus escritos, "llenos de sabiduría y perenne juventud" (26), serán siempre un punto de referencia insoslayable.

P. ALFREDO SAENZ

MATRIMONIO Y MORAL CONYUGAL EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

La vida de San Agustín es el itinerario ascendente de su espíritu; al igual que su obra es el vestigio, en gran medida, de sus vicisitudes personales y las disputas históricas, que una edad en crisis presentó a su genio. Su pensamiento es una "filosofía de la conversión" (1), en la cual Dios es centro, principio y fin mensurador de todas las obras y consideraciones (2). La perspectiva teocéntrica de sus escritos es la trama en la cual se entrelazan todos los tópicos de su ideario, que por ella los encontramos íntimamente vinculados. Es ésta, quizás, la razón por la cual al separar algunos de los numerosos temas abordados por Agustín parezca que disminuimos o restamos brillo y eminencia a su desarrollo (3). Mas como resulta imposible abarcar para nuestro presente objeto tan vasta y profunda obra, o al menos sus fundamentos más importantes, habremos de contentarnos con presentar al lector, en un plano de divulgación, algunas ideas agustinianas acerca del matrimonio y la moral conyugal; que por cierto, las circunstancias nos han apremiado a recordar, atentos a su valor perenne, fuente de segura respuesta a los interrogantes y enjuiciamientos que la hora presente plantea sobre el tema. Por eso, recurriremos constantemente a los textos del Hiponense, para fundamentar en su autoridad y la certeza de sus juicios, la elaboración de esta doctrina, que por ser cristiana, resulta vocero elocuente de los principios y naturaleza de las cosas. Obtendremos como fruto de ello, el contacto directo con una de las plumas más bellas e incisivas del Cristianismo, que alumbra desde siglos, con la luz de su testimonio (tanto de vida como de pensamiento), la formación y la acción de todos aquellos que, todavía, defendemos la existencia de un orden natural cuyo más radical fundamento es la Ley Eterna.

(1) Así lo sostiene Antonio Truyol y Serra, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944, p. 48. De igual parecer son Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1949; Ch. Boyer, *San Agustín, sus normas de moral*, Bs. As., 1945; y Guido Soaje Ramos, *La moral de San Agustín*, Río Grande do Sul; entre muchos otros pensadores que señalan la influencia notoria en su obra de las experiencias personales del Santo y de las disputas mantenidas con paganos, herejes y empujados.

(2) Cf. R. Portalié, "Saint Augustin", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, vol. 2, Vacant-Mangenot, París, 1923, col. 2268 ss. Lo mismo sostiene Gilson, op. cit.

(3) Cf. Ch. Boyer, op. cit., p. 15. Gilson nos habla de una vinculación temática en la obra agustiniana, semejante a una cadena, por lo que al traer a nuestra consideración algún tema, con él viene el resto de los eslabones: cf. op. cit., p. 294.

(25) Carta Apost. "Patres Ecclesiae", loc. cit., p. 49.

(26) Juan Pablo II, *Ibid.*

1. MATRIMONIO Y VIDA SOCIAL

San Agustín recordaba a sus fieles, en un sermón, que en este mundo son necesarias la salud y la amistad, bienes naturales con que Dios obsequió al hombre. El primero, al haberle dado la existencia, sacándolo de la nada; el segundo, por haberle procurado compañía, para evitar su soledad. Por ello, la amistad humana es muy dulce y agradable, ya que "con el nudo del amor hace de muchas almas una sola" (4). Sin embargo, sólo es verdadera y perfecta amistad la que forma Dios entre aquellos que le están unidos por la caridad, pues con ella el alma del amado se torna férvida, se la ve cercana y se la abraza amorosamente.

Aun sin alcanzar ese verdadero lazo de unión, lo social constituyese sobre la base de una cierta amistad, que encuentra su explicación en la naturaleza común de los hombres y el vínculo de parentesco, atestiguado por la participada filiación adámica de todos. Esa mutua identificación primaria hace nacer la concordia, por la que es posible la vida social, en cuyo inicio está, como alianza primordial, el matrimonio y la familia en él fundada.

A diferencia de otros Santos Padres de la Iglesia, como San Gregorio Nyseno y San Jerónimo, por ejemplo (5), que vieron en el pecado la causa prevista por Dios para crear los dos sexos y la unión conyugal de ambos, Agustín otorgó al matrimonio su verdadera dignidad o excelencia atendiendo especialmente a sus dos fines principales: **la procreación y la constitución de la sociedad basal del cuerpo social y político.**

Para Agustín, no hay duda de que Dios es el Creador de esta sociedad natural, iniciadora del desenvolvimiento vincular del hombre (6). "La primera alianza natural de la sociedad humana nos la dan, pues, el hombre y la mujer enmaridados" (7). Si bien en la obra de la cual hemos extraído el párrafo, Agustín se interroga acerca de cómo hubiera provenido la prole y menciona diversas hipótesis en caso de que no hubieran pecado nuestros primeros padres, es seguro que ésta es una bendición divina de la unión conyugal. "No nos cabe la menor duda que el crecer, multiplicarse y llenar la tierra, según la bendición de Dios, es un don del matrimonio instituido por Dios desde el principio, antes del pecado, al crear al hombre y la mujer" (8). Por ello, desde el inicio, los dos sexos fueron creados en distintas personas, como

los vemos ahora, y se les llama una sola cosa, ya por su unión, ya por el origen de la mujer formada del costado del hombre.

Alejada la sombra del pecado de la procreación, es claro que ésta debe considerarse "gloria del matrimonio". "En el fondo, los que dicen que de no haber pecado no hubieran cohabitado ni engendrado, afirman que el pecado del hombre fue necesario para completar el catálogo de los Santos" (9). Por consiguiente, aun sin el pecado, "estos matrimonios dignos de la felicidad del paraíso serían fecundos en amables frutos..." (10).

Para el Hiponense, el matrimonio es, en su género, bueno en sí mismo, y así como todo el orden ético agustiniano está regido por un finalismo específico referido al uso de los bienes —inclusive el sexual—, el matrimonio encuentra su dignidad de manera relevante en la procreación y la sociedad que funda. Por ello, el Santo hace suyo el pensamiento de la Escritura: "Lo que resulta incuestionable es que el matrimonio es digno de todo honor y que el lecho nupcial es inmaculado" (11). Teniendo en su memoria las frases de San Pablo sobre la unión conyugal, descarta cualquier interpretación errónea de las mismas y niega que el Apóstol condenara indirectamente el matrimonio (12), lo que fundamenta afirmando que la unión conyugal es un bien en sí, y no por mera contraposición a la fornicación (13).

Esta unión del hombre y la mujer resulta para el Santo la célula-base del tejido social, así como el principio de la comunidad política, encontrando en la prole su fruto más bello. Ello justifica que Agustín le dedicara numerosas páginas, varias de ellas tomadas por la subsiguiente Tradición de la Iglesia, y constituidas así en camino seguro para la comprensión de esta primera relación humana, tanto dentro del orden natural, como en los aspectos relacionados con el sacramento. Aunque, respecto de este último, le estará reservado a Santo Tomás y la escolástica posterior, otorgarnos un conocimiento acabado del tema.

Con motivo de diversas disputas, San Agustín defendió la dignidad del matrimonio, y especialmente la santidad de la unión conyugal cristiana, dando bases firmes para análisis posteriores, ya sea en la perspectiva natural como en la atinente a la doctrina de la Iglesia.

Frente a los maniqueos, que veían en el matrimonio y el trato conyugal una fuente y causa del mal por su atadura a lo corpóreo y material, el Hiponense mostró la pureza del vínculo y la castidad con-

(9) De Civitate Dei XIV, 23, 1.

(10) Ibid. XIV, 23, 2.

(11) De Bono Coniugali VIII, 8.

(12) Cf. De Sancta Virginitate XVII, 17.

(13) Afluma San Agustín: "Es, pues, incuestionable y seguro que el matrimonio no es pecado"; y en otro párrafo señala: "Es un bien defendible con toda suerte de razones, contra todo linaje de calumnia": De Bono Coniugali X, 11 y XX, 24, respectivamente.

(4) Dice Gilson que en Agustín la vida moral del hombre se implica en la vida social: cf. op. cit. p. 225.

(5) Se puede consultar al respecto L. Ott, Manual de Teología Dogmática, Barcelona, 1969, p. 677.

(6) Cf. In Ioannis Evangelium Tractatus IX, 2 y IX, 10.

(7) De Bono Coniugali I.

(8) Ibid. XVI, 22.

yugal. El sincretismo religioso elaborado por Mani, había tomado del Budismo y del Cristianismo numerosos elementos. Su signo distintivo, sin embargo, lo encontramos en la oposición entre la luz y las tinieblas, entre lo espiritual y lo material. La santidad dentro de la secta la alcanzaban sólo unos pocos, a quienes les era impuesto el compromiso de "los tres sellos", uno de los cuales era el del "seno". Por éste, se prohibía a los elegidos el contacto sexual, para evitar así la propagación del mal, implicado en todo lo carnal y material. Para esos escogidos estaba igualmente vedado el matrimonio, resultando la virginidad precepto distintivo de los mismos. Los catecúmenos, que aún no habían alcanzado la jerarquía de los "elegidos", podían tener mujer, mas debían evitar que ésta quedara embarazada. En "De moribus Ecclesiae Catholicae", San Agustín reprocha duramente a estos herejes sus postulados: "En la Iglesia Católica viven un número incontable de fieles que no usan de este mundo, y los hay que usan como si no usasen... Es una calumnia la prohibición a los regenerados por el bautismo de la procreación y de la posesión de tierras, casas y dinero... ¿No os parece haber demostrado el Apóstol a los fuertes en qué está lo sumo de la perfección, y a los débiles lo que es próximo a la perfección? Lo sumo de la perfección es abstenerse de los placeres de la carne; ¿quisiera que todos, dice él, fuesen como yo mismo? la castidad conyugal, que libra al hombre de perderse por la fornicación, se aproxima a esta sublime perfección... ¿A qué, pues, tan obstinada resistencia a verdad tan clara y evidente? ¿A qué tanto empeño en obscurecer con vanas sombras la luz de las Escrituras?... ¡Cuántos hay que usan de estas cosas como si no usaran!... Atended a la palabra: 'El hombre interior debe renovarse de día en día para llegar a la perfección', y vosotros queréis que comience ya por la perfección" (14).

Contra el monje Joviniano, nuestro Santo demostró que era doctrina de la Iglesia sostener la dignidad del matrimonio cristiano, pero recordó la superior excelencia de la santa virginidad. Este monje afirmaba que tenían igual valor ante Dios la castidad matrimonial y la virginidad consagrada, tomando como fundamento de ello el ejemplo de las santas mujeres del Antiguo Testamento. Algunas respuestas a las tesis de Joviniano fueron en desmedro del matrimonio, y así, parecía que para contestar a las consideraciones de éste debía menospreciar la unión conyugal. Por tal motivo, Agustín muestra primero los bienes del matrimonio, pero señala luego que la virginidad ha de obtener una mejor corona en la bienaventuranza, pues exige una entrega superior a Dios. "En los tiempos en que vivimos, ya es más excelente sin duda, y más santo, no ir al matrimonio por la simple generación carnal, y, por consiguiente, mantenerse libre e inmune de todo contacto, para mejor someterse espiritualmente al único Esposo verdadero del alma, que es Jesucristo" (15).

(14) I, 35, 80.

(15) De Bono Coniugali XXIV, 32.

Las disputas con los pelagianos llevaron nuevamente a Agustín a la defensa del matrimonio y la pureza de la unión conyugal, pero sin omitir los efectos de la falta originaria en el dominio de la voluntad sobre las pasiones. Con motivo de dos epístolas pelagianas que el Papa San Bonifacio había remitido al Obispo de Hipona para su análisis, éste elaboró sus cuatro libros titulados "Contra duas epistulas pelagianorum", donde atiende al tema del trato conyugal sin el pecado, la concupiscencia y la relación carnal postparadisiaca. Julián de Eclana y otros obispos pelagianos habían tomado interés en el tema de la conmixción carnal con el fin de demostrar la inexistencia del pecado original en los niños surgidos de la unión matrimonial, para lo cual sostenían que la "ruborosa libidine" que afecta al varón y la mujer en este tiempo existió también en Adán y Eva. A ello respondió el Santo que "el matrimonio fue instituido por Dios, tanto en el paraíso... como ahora... y que ni en el paraíso, si allí se engendraran hijos, pudo tener lugar la seminación ordenada a la generación de los hijos sin la conmovición carnal, y sin la conmixción de los cónyuges" (16). Sin embargo, niega el Hiponense que en aquella situación hubiera habido rubor por la libidine, vergüenza, y desobediencia de los miembros. Esto, justamente, es consecuencia de la falta originaria de la que participa todo el género humano, y se demuestra por el pudor que acompaña a la actividad conyugal. "Este pudor, esta vergüenza inevitable, nace, en efecto, junto con cada hombre, y está, en cierto modo, impuesta por las leyes de la naturaleza, de modo que en este particular se ruborizan aun los mismos cónyuges castos, y nadie se corrompe tanto y tan torpemente que, por saber que Dios es autor de la naturaleza y del matrimonio, no se avergüence, si alguien le ve, de esta conmovición carnal y no busque un lugar secreto donde esté a cubierto de las miradas, no sólo de los extraños, pero aun de todos los suyos. Así, pues, déjese a la naturaleza humana reconocer el mal que le ha sobrevenido por su culpa, no sea que se vea obligada, o a no avergonzarse de estos desordenados movimientos, lo que sería grandísima desvergüenza, o a avergonzarse de las obras de su Creador, que sería grandísima ingratitude" (17).

Como se ve, un marco tan amplio de consideraciones demuestra la importancia que para Agustín tenía el matrimonio y la familia en el orden natural para la recta vida social (18). No la tuvo menor, según se evidenció, en el sobrenatural, pues allí supo señalar en la unión conyugal y sus frutos un camino merecedor de aprecio, en cuanto permite arribar a la bienaventuranza, y encontrar en la vida matrimonial motivo propicio de santidad.

(16) I, 6, 11.

(17) Ibid. I, 16, 33.

(18) De Bono Coniugali IX, 9.

2. FINES Y PROPIEDADES DEL MATRIMONIO. SUS ENEMIGOS

Para Agustín, pues, el matrimonio es un bien digno de alabanza. Su dignidad le viene de la bondad que posee, y ésta surge de la procreación y la asociación que se crea por el varón y la mujer. "La razón de ello —de su bondad— paréceme a mí que no radica en la sola procreación de los hijos, sino principalmente en la sociedad natural por uno y otro sexo constituida" (19). Así entendida, la unión conyugal es célula-base de la sociedad y se especifica, dentro del orden de las relaciones humanas, por su fin, que es la procreación (20). "La casa debe ser el principio y el fundamento de la Ciudad. Todo principio dice relación a su fin, y toda parte a su todo. Por eso es claro y lógico que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es decir que la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en casa debe relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen" (21).

Esta consideración de la naturaleza y fines del matrimonio, trae aparejadas dos propiedades suyas naturales. La unidad, es decir su carácter monogámico, y la indisolubilidad, que apunta a la permanencia del vínculo mientras no muera uno de los dos contrayentes. Portalíe afirma que la indisolubilidad matrimonial ha tenido en Agustín un defensor invencible (22). Las expresiones del Santo parecen confirmar lo respecto de ambas propiedades: "...por ello es por lo que en nuestro tiempo ha quedado reducido el sacramento del matrimonio a la conyunción de un solo hombre con una sola mujer". "Será forzoso convenir en que el vínculo social que estrecha a los cónyuges es tan irrompible y fuerte que, aun contraído el matrimonio sólo con el anhelo de tener descendencia, no puede disolverse en modo alguno aunque no logre la procreación... ¿Quién no ve aquí toda la íntima solidez e inquebrantable fuerza del vínculo matrimonial?" (23).

De los fines del matrimonio, el primero y más alto es la procreación, que atiende a la generación de los hombres, su crianza y educación, atento a la precariedad de nuestra naturaleza dejada en soledad. El segundo, es la misma comunidad de vida entre los cónyuges por la que se sosiega la concupiscencia, se remedia la debilidad y se da el consuelo de la compañía. "Están obligados según esto los esposos a cumplir fielmente los deberes de la unión conyugal con recíproca

donación en cuanto a la carne, no sólo con el fin primario de criar hijos, que en este mundo visible y perecedero es la razón primera y el vínculo más fuerte que une a la sociedad del género humano, sino también por evitar el contraer, a espaldas de esta unión sagrada, cualesquiera otros vínculos concubinaros e ilícitos. Y por ello deberán en cierto modo convertirse el uno en esclavo del otro, para ayudarse a soportar las flaquezas de la carne, de tal manera que si uno de los esposos decidiera guardar perpetua continencia, no podría realizarlo sin el consentimiento expreso del otro. Por eso se ha dicho que la mujer no tiene potestad sobre su cuerpo, sino el varón, e idénticamente el varón no tiene potestad sobre el suyo, sino la esposa. Lo que la mujer reclama del marido o el marido de la mujer, aunque no sea con miras a la procreación, sino por remediar la fragilidad y la incontinencia de la carne, no pueden rehusárselo mutuamente, a fin de evitar así la condenable corrupción en que vendrían a dar los esposos movidos por el demonio, bien fueran ambos a la vez o separadamente. El deber, pues, por el que los esposos hacen mutua entrega de sí mismos con el fin de engendrar hijos, está totalmente exento de toda culpa" (24).

Por lo cual afirma el Hiponense: "De ahí resulta que el matrimonio es un verdadero bien, porque un bien es incuestionablemente el criar hijos y gobernar con sabiduría y prudencia una casa familiar". "Los hijos vienen inmediatamente a consolidar la eficacia de esta sociedad vincular como el único fruto honesto, resultante no sólo de la mera unión del hombre y la mujer, sino del comercio y trato conyugal de los mismos, ya que podría darse otro tipo de unión, amistosa o fraterna, entre ellos, sin ese comercio matrimonial". "Resulta, pues, que el matrimonio es, en todos los pueblos y entre los hombres todos, un verdadero bien; un bien que consiste en la generación de los hijos y en la fidelidad de la castidad conyugal" (25).

En cuanto al segundo fin, expresa el Hiponense: "...La cópula carnal entre el hombre y la mujer, desde el punto de vista social, es,

(24) Es importante destacar en estos párrafos la igualdad en que Agustín pone a la mujer frente al hombre, que atendiendo a la época que ocupa la obra, demuestra un avance notable respecto de los criterios paganos, y en definitiva una elevación de la mujer por parte del cristianismo. Ello no obsta, claro está, a que el Hiponense siempre sostenga que el gobierno familiar descansa sobre una sola cabeza, y ésta, si no hay motivo grave en contrario, es el varón.

Cabe también recordar, con motivo de este párrafo, que Agustín opina que el uso del trato conyugal que "extravase los límites del pacto", entendiéndose por ello que no se ajustase al fin primordial de la procreación, constituiría un cierto defecto o vicio, que no es propio de la institución matrimonial, sino de nuestra naturaleza caída. "Pero hay que decir que todo cuanto los esposos realicen en contra de la moderación, de la castidad y de la verecundia es un vicio y un abuso, que proviene no en verdad del matrimonio, sino de los hombres mal refrenados. Obsérvese, no obstante, que aun con las mismas immoderadas exigencias y excesivas utilidades del deber conyugal, que no se enderezan primordialmente a la generación de la prole, y que el Apóstol no prohíbe imperiosamente, sino que piadosamente tolera dentro del uso del matrimonio; y que, aunque las costumbres depravadas fueren a los hombres a tales abusos, aun así afirmáramos que el matrimonio es un bien": De Bono Coniugal VI, 6.

(25) De Bono Coniugal I, 1; X, 9; XXI, 32, respectivamente.

(19) De Bono Coniugal III, 3. Agustín explica por ello que de no ser así, no habría hablar de matrimonio entre personas de edad procreta, y menos aún si hubieran perdido a sus hijos o no hubieran podido engendrarlos. De esa manera, queda explicitado convenientemente que la finalidad del matrimonio no sólo está en engendrar, sino que, aun no dándose o lográndose este fin, queda el otro cuya importancia es fundamental, y que se realiza a través de su carácter de sociedad-base del cuerpo social, cuya destrucción o disolución implicaría, por esa tal naturaleza, la destrucción mediata de la misma sociedad, su desintegración.

(20) Cf. De Bono Coniugal I, 1.

(21) De Civitate Dei XIX, 16.

(22) Cf. E. Portalíe, loc. cit., col. 2431.

(23) De Bono Coniugal XVIII, 21 y VII, 7, respectivamente.

diríamos, una especie de semillero de la Ciudad" (26). Respecto de una de las consecuencias buscadas por esa comunidad de vida, dice en carta a Dárdano: "Efectivamente, la concupiscencia rebelde, que habita en la carne mortal, por la que se mueven los miembros fuera del albedrío de la voluntad, se modera por la justicia conyugal, para que, uniéndose los padres, nazcan los que necesitan nacer... el mal de los miembros rebeldes no se extingue, pero se modera, con el bien de las nupcias, para limitar de algún modo la concupiscencia carnal y realizar la pureza conyugal" (27). La propia finalidad de procrear encarrila la sexualidad dentro del matrimonio, pues la posibilidad de la paternidad torna a los esposos más recatados en el trato, y éste aparece a sus ojos con una dignidad especial.

Los fines del matrimonio nos conducen a los bienes que el Obispo de Hipona descubriera en él. Estos, como se evidencia por lo dicho, son: la prole, que debe ser amada, criada y educada, y la mutua fidelidad de los esposos. Por eso Agustín no dará tregua a los males que atacan a la unión conyugal, y así condenará con gran rudeza el adulterio, y, según los casos, con igual rigor el concubinato (28). Tan duros juicios, sin embargo, no parecen compararse con los que reciben las desviaciones del recto comercio marital, los apartamientos de su fin primero y especificante, y, en definitiva, de su bien más apreciado. Por último, el Santo ataca el divorcio por ser atentatorio contra los fines del matrimonio, destructor de sus propiedades naturales, negador de los bienes a los que se ordena, y causa de disolución social.

Refiriéndose al adulterio, dice Agustín en su diálogo con Evodio, que es malo intrínsecamente, y no porque la ley lo prohíbe. Señala en este pecado un "grandísimo" mal, pues ataca el orden social y lo destruye (29). Ni el mutuo acuerdo de los cónyuges, liberándose de su fidelidad, resta malicia a esta transgresión; muy por el contrario, nuestro Santo dice que una situación así no puede ser más que causa de males aún superiores. El adulterio tiene su raíz en la libidine, y ningún motivo hay que lo justifique, aun el de engendrar hijos para suplir la esterilidad de alguno de los cónyuges. Mucho menos, claro está, aquel que se comete como contrapartida o, si se quiere, venganza, por la infidelidad previa del otro cónyuge.

Con igual vara mide el Santo la falta del varón y la mujer, y presionado por quienes encuentran en su masculinidad motivo de atenuación, replica que mayor castigo merece el adulterio del varón que el de la mujer. "Cuando les decimos estas cosas, no sólo persisten en su severidad, sino que se enfurecen contra la verdad y hablan y replican: 'Pero nosotros somos varones; la dignidad de nuestro sexo no puede tolerar esta injuria de que se nos compare a las mujeres en su-

frir las penas si tenemos algún trato con otras mujeres distintas de las nuestras'. ¡Como si los varones no debieran más bien refrenar varonilmente las concupiscencias ilícitas cabalmente porque son varones! ¡Como si por ser varones no debieran más bien servir de ejemplo de esta virtud a sus mujeres! ¡Como si el ser varón no les obligase más a no dejarse vencer por la liviandad! ¡Como si el ser varones no les obligase más a no ser esclavos de la carne lasciva! Y se indignan si oyen que los varones adúlteros tienen pena semejante a la de las mujeres adúlteras, siendo así que se los debería castigar tanto más gravemente cuanto es más propio de ellos vencer con la virtud y el gobernar a las mujeres con el ejemplo". A aquellos hombres cristianos que adoptan esa actitud, les recuerda la norma que dictara el emperador Antoino, que no era cristiano, por la que no permitía que el marido acusase a la mujer del crimen de adulterio si él no había dado primero en sus costumbres ejemplo de castidad, de forma tal que ambos podían ser condenados si se probaba su mutua falta (30).

En el salterio de las "diez cuerdas" (31), cuando se refiere a los adúlteros y fornicarios, enseña la tremenda corrupción que encierran esos vicios. En este extenso sermón, el Hiponense reprende gravemente a unos y otros por el daño que al prójimo, a la sociedad y a sí mismos causan con su falta. "Por eso no he de dar paz a esta quinta cuerda, pulsándola fuertemente para vituperar estas perversas costumbres y esta ruina, según he dicho, de todo el género humano". Y agrega, hablando de los que se burlan del hombre que domina su libidine, gloriándose ellos de someter otras mujeres además de la suya: "Si bien lo consideras, ¿te parecería más fuerte aquel que yace debajo de la bestia que el que cabalga la bestia con gallardía? Pero porque rehúis las luchas interiores y, en cambio, os complacen las batallas externas es por lo que no anheláis pertenecer al cántico nuevo..." En definitiva, apunta el Santo a demostrar que no puede guerrear externamente quien no ha buscado triunfar sobre sus enemigos interiores. "Hay, pues, una batalla que el hombre libra consigo mismo peleando contra sus torpezas y concupiscencias, frenando la avaricia, sofocando la ambición, estrellando la soberbia, truncando la lujuria. Si libras estas batallas en tu mundo interior, no serás derrotado en el mundo exterior". Quien arguyera a esto, que no está casado, y que no encuentra daño alguno en acercarse a una meretriz, le responde que se corrompe asimismo, y le interroga: ¿No te sientes afrentado a ti mismo si alguien apedrea una imagen tuya — que ni siente ni habla, pues sólo está pintada — que guardas en tu casa para el solo regocijo de tus ojos? "Luego, cuando desfiguras en tu propia persona la imagen de Dios, que eres tú mismo, por la liviandad y por las disoluciones de la fornicación, aun cuando no te hayas apropiado la mujer del prójimo ni hayas traicionado a su esposa, porque no la tienes, ¿no compren-

(26) De Civitate Dei XV, 16, 3.

(27) 187, 31.

(28) Cf. De Bono Coniugali V, 5.

(29) Cf. De Libero Arbitrio I, 3, 6.

(30) De Coniugis Adulterinis II, 8, 7.

(31) Cf. sermón 9, "In adulteros reprehensio".

des que has profanado la imagen de Dios en ti reflejada, con la torpeza de la carne y la pecaminosa sensualidad?" Por ello, en un caso hay un crimen dañoso a otra persona —tal el adulterio—, y en otro, un vicio que destruye el propio ser interior, al apropiarse las pasiones del gobierno de la propia existencia, naturalmente reservado a la razón. En este último caso, la persona se torna una herida para el cuerpo social, al rebajarse en su ser íntimo. Al destruir la imagen divina que en él existe, en última instancia ataca su propia existencia como hombre, que en San Agustín está determinada por el entendimiento: "Sólo la inteligencia distingue al hombre del animal. No pongas en otra cosa tu gloria. ¿Haces alarde de tus fuerzas? Las bestias son superiores a ti en eso. ¿Alardeas de ligereza? Las moscas son más ligeras que tú. ¿Presumes de hermosura? Es superior a la tuya la hermosura de las plumas del pavo real. ¿De dónde procede tu superior excelencia? De la imagen de Dios. ¿Dónde está esa imagen? En la mente, en el entendimiento. Si eres más excelente que las bestias, es porque tienes inteligencia..." (32).

Agustín reprueba igualmente el concubinato, especialmente aquel en el cual no existe una jurada fidelidad hasta la muerte y un comercio carnal orientado a la procreación, o que, si la rechaza, lo hace por medios ilícitos. En la mayoría de los casos considera que tal relación se reduce a un ayuntamiento temporal. "Porque, en efecto, si un hombre se adhiere a una mujer sólo por un determinado tiempo, hasta que encuentre otra al nivel de su posición, de su rango o de sus riquezas, para desposarse con ella, ese hombre es adúltero en su corazón, no para con aquella digna mujer que busca y espera, sino para con la que vive en ilícito contubernio sin intención de vincularse a ella por el convenio matrimonial. Y, por consiguiente, la mujer ilegítima, que a ciencia y conciencia se presta a mantener ese impúdico comercio con un hombre con quien está vinculada por el derecho conyugal, procede con la misma pecaminosa y adulterina voluntad que el hombre". Agustín encuentra en el concubinato un motivo serio de desquicio social pues con el mismo se impide en la mayoría de los casos una segura atención a la prole, una crianza conveniente y una buena educación; recordando que muchas veces la procreación es directamente evitada por quienes se adhieren sin intenciones perdurables o lazos obligatorios. "La carne tiene de suyo fragilidades y tendencias irrefrenables, que el matrimonio, cuando menos, viene a refrenar con la imposición de vínculos indisolubles de fidelidad exigida por la unión sagrada; aquélla —la concubina— levanta en nosotros deseos inmoderados y crecientes de disfrute, mientras éste, es decir, el matrimonio, hace prevalecer su finalidad procreadora" (33).

El Hiponense reprocha aún más duramente a quienes torpemen-

(32) In *Ioannis Evangelium Tractatus* III, 4.

(33) De *Bono Coniugali* V, 5.

te impiden la recta finalidad del matrimonio evitando ilícitamente la concepción. "Esto último que digo lo hacen también algunos lícitamente casados, si bien cuando se evita la concepción de la prole es también ilícita y torpe la unión carnal con la propia mujer. Esto es lo que hacía Onán, hijo de Judá, y por ese pecado le mató Dios. La propagación de los hijos es, pues, la primera, natural y legítima causa de las bodas; por lo mismo, los que se unen por razón de su incontinencia, no deben aliviar su mal de manera que exterminen el bien de las bodas, esto es, la propagación de los hijos" (34). Las relaciones conyugales con el propósito de obtener descendencia o cumplir con el débito conyugal para sedar la concupiscencia del otro, están dentro de la legitimidad matrimonial. Pero cuando los esposos truecan el uso del comercio carnal en contra de la ley natural, cometen un "crimen nefando en sí mismo, pero que es más recriminable aún en la vida del matrimonio" (35).

La defensa agustiniana de la indisolubilidad natural del vínculo marital es clara en párrafos de rechazo al divorcio en términos absolutos. En ellos, se determina claramente que el vínculo conyugal es indestructible, aun cuando existiera fornicación por parte del otro cónyuge, pues sólo la muerte de uno de ellos quiebra tan fuerte vínculo sobre el que se asienta y conserva la sociedad. "Tan cierto es que el vínculo conyugal, la fe jurada, es cosa tan santa y tan sacramental que no puede quebrantarse ni con la separación ni el rompimiento siquiera, supuesto que la mujer repudiada por su marido, no puede, sin incurrir en el crimen de adulterio, vincularse en matrimonio con otro mientras viva el marido, aun cuando éste sea la causa de ese crimen por su abandono" (36). En su libro sobre los enlaces adulterinos —"De Coniugiis Adulterinis"— recuerda el Hiponense que según la sana doctrina, la mujer permanece ligada a su marido mientras viva, pues por la ley lo lleva dentro suyo hasta la muerte. Ni siquiera por causa de fornicación de éste podrá contraer nuevas nupcias; de allí que el hombre que tome a aquella que se separó de su marido, así sea por la antedicha causa, es adúltero (37).

El teocentrismo que informa toda la obra agustiniana, no deja de estar presente en muchas de las expresiones del Santo sobre nuestro tema, pero en modo alguno, como ha quedado probado, afecta la legalidad natural del orden conyugal, cuyas notas han sido sistemáticamente expresadas por el mismo. Por el contrario, ni la constitución matrimonial, ni sus propiedades, fines y bienes estudiados, se demuestran por la referencia al orden sobrenatural, sino a través de la interpretación teleológica de la unión conyugal en el ámbito natural. Claro

(34) De *Coniugiis Adulterinis* II, 12, 12.

(35) De *Bono Coniugali* X, 11.

(36) *Ibid.* VII, 7.

(37) Cf. III, 4, 3 y 4, 4.

está, un razonamiento cristiano, y sobre todo si es el de Agustín, no puede dejar de señalar que, a través de la gracia, la unión del hombre y la mujer se eleva a la "santidad de un signo religioso".

3. MATRIMONIO Y SACRAMENTO

La fragilidad a que nos ha sometido el pecado torna difícil mantener tan alta eficacia matrimonial, y aun aquellas propiedades que surgen de la naturaleza misma de la sociedad conyugal, como son la monogamia y la indisolubilidad, que garantizan los fines de la unión conyugal, exigen en los esposos un espíritu dispuesto y, a falta de él, una recta legislación que atienda al Bien Común por sobre los entuer-tos conyugales, preservando dichas cualidades.

Estas propiedades, que el orden natural señala en el matrimonio, parecen en nuestro tiempo, para muchos, por demás arduas si se mira a su fiel y constante cumplimiento, a pesar de la aceptación y defensa de las mismas. Por eso Agustín vio la mayor fuerza de la unión conyugal en un signo misterioso, que refleja una realidad superior, que no puede ser desfigurada ni borrada sin graves consecuencias individuales y sociales, sin castigos perdurables a través de generaciones.

Ese signo se asienta en el vínculo indestructible de la mutua fidelidad y atadura de los cónyuges y en el consecuente cumplimiento de la finalidad procreadora y en su carácter de célula-base del todo social. Así Agustín nos introduce en el gran bien del matrimonio cristiano: el hecho de constituir un sacramento. "Yo no puedo creer en ningún modo que haya podido el matrimonio tener tanta eficacia y cohesión si, dado el estado de fragilidad y de mortalidad a que estamos sometidos, no se diera en él el signo misterioso de una realidad más grande aún, es decir, de un sacramento cuya huella imborrable no puede ser desfigurada, sin castigo, por los hombres que desertan del deber o que tratan de desvincularse del sagrado lazo. Porque ni con el divorcio legalizado puede quebrarse aquella alianza nupcial, puesto que, aun separados el uno del otro, ambos siguen siendo cónyuges, y cometen adulterio con aquellos con quienes se unieron aun después del repudio, ya sea ella con el varón, ya sea él con la mujer. Pero sólo en la Iglesia de Dios, que es, según el profeta, la ciudad de Dios y su montaña sagrada, es donde el matrimonio se da en tales condiciones" (38).

Los bienes del matrimonio cristiano reposan sobre sólidos fundamentos. "El bien del matrimonio descansa sobre la triple base de la fidelidad, de la prole y del sacramento. La fidelidad impone a los esposos mantengan incólume la fe prometida y que no se rompa el vínculo

lo conyugal prevaricando con otro o con otra. La prole exige que se la reciba con espíritu de amor, se la críe y sustente con diligencia y bondad, y se la eduque religiosamente. El sacramento pide que los esposos no se separen jamás, y que, en caso de separación, ni el uno ni la otra se vinculen de nuevo ni aun con el fin único de tener descendencia. Estos tres puntos constituyen la norma del matrimonio, en el cual se dignifica la fecundidad de la naturaleza y se refrena la depravación de la incontinencia" (39).

La procreación, entonces, aparece como el fin primero del matrimonio cristiano, y la prole como su bien. Agustín consideró que la fecundidad fue un don otorgado por Dios a la pareja original desde el inicio, y un bien que subsistió aun después del pecado (40). Claro está, dejó a salvo la forma en que hubiera tenido lugar la propagación del género humano de no haber existido la falta originaria, aunque es seguro no se hubiera realizado de manera idéntica a la actual. Deberíamos descartar la libido y concupiscencia que acompañan todo trato conyugal, y esa torpeza y rubor que la unión produce. Secuelas estas de ese desorden pasional, por el cual se demuestra la falta de dominio pleno que el alma debiera ejercer sobre el cuerpo, en que consiste, en sentido amplio, la concupiscencia. Esta ha sido definida como "el apetito del alma por el que preferimos cualesquiera bienes temporales a los bienes eternos" (41). Agustín habla en muchas ocasiones indistintamente de concupiscencia o de libido, pero en otras deja ver ciertas diferencias. En cuanto a nuestro estudio parece necesario advertir que la libido que menta en sus tratados morales, por lo general es entendida como excitación del cuerpo, y es resto del pecado original (42).

Afirma sobre ello el Hiponense: "Lejos de nosotros pensar que los dos primeros esposos en el paraíso, cumplirían con esta libido, de la que se avergonzaron cubriendo en seguida su desnudez, aquella bendición de Dios: 'Creced y multiplicaos y llenad la tierra'. La libido surgió después del pecado; y después del pecado, nuestra naturaleza, ruborosa, privada del señorío que tenía sobre el cuerpo, sintió ese desorden, lo advirtió, se avergonzó de él y lo cubrió. Sin embargo, la bendición dada al matrimonio para que los cónyuges crecieran, se multiplicasen y llenaran la tierra, aunque es verdad que subsistió en los delincuentes, con todo, se otorgó antes de delinquir, dándonos a entender con ello que la procreación de los hijos es gloria del matrimonio, no pena del pecado. Mas, en la actual economía, los hombres, desconocedores de la felicidad del paraíso, piensan que fue imposible

(39) De Genesi ad Litteram IX.

(40) Cf. De Civitate Dei XXII, 24, 1.

(41) De Mendacio VII, 10.

(42) Cf. De Civitate Dei XIV, 16.

(38) De Bono Coniugali VII, 7.

engendrar hijos sin experimentar esta libido, de la que se avergüenza hasta la honestidad del matrimonio" (43).

En nuestro estado actual, padecemos pues, una cierta conmoción carnal, de la cual nos avergonzamos inevitablemente, y que surge en cada hombre como impuesta por su misma naturaleza. Y esto, aun corresponde decirlo de los propios cónyuges castos, pues haciendo recto uso del comercio carnal, sufren cierto rubor (44). No quiere decir ello que la relación conyugal, aunque no sea pecado, carezca de honestidad por razón de ese arrebató. El matrimonio y el acto de procreación son sin duda alguna un bien, sin que obste a ello el fuego de la pasión que acompaña la unión, si ésta está ordenada a su fin. Agustín hace un paralelo entre el proceso de nutrición y el de la generación, demostrando que, así como en el primero, también en el segundo existe un cierto deleite que no es libidinoso ni por lo tanto condenable. "Lo que es, pues, el alimento para la conservación del cuerpo, es el matrimonio para la conservación de la especie. Y el cumplimiento de estos dos deberes no se da sin un cierto deleite carnal, el cual, ordenado y moderado por el freno de la templanza y reducido a sus naturales límites, no tiene ciertamente nada de condenable ni de libidinoso" (45).

Interpretando Agustín a San Pablo, ha creído ver en sus expresiones, que el uso del deber conyugal por parte de los esposos, si no se endereza primordialmente a la generación de la prole, constituye una falta leve. Es decir, que el Hiponense considera el uso del débito conyugal con el solo fin de satisfacer la concupiscencia, un pecado venial por parte del cónyuge (46). Habrá quienes se quejen de cierto rigorismo por parte de Agustín, pero no debemos olvidar, en todo caso, que la severidad de su juicio es respecto del pecado, pero no del pecador: "...preciso es advertirlo, la severidad del juicio moral se conciliaba perfectamente en la actitud del Santo con una admirable suavidad ante el pecador" (47).

La finalidad generativa del matrimonio cristiano trae aparejada

(43) De Civitate Dei XIV, 21. Cf. también XIV, 23, 2 y 3; XIV, 24, 1. Puede consultarse allí su exposición sobre el tema.

(44) Estas apreciaciones surgen con motivo de la respuesta a las dos epístolas, presumiblemente del obispo pelagiano Julián de Eclana, y teniendo en cuenta el pensamiento de Celestio y Pelagio que ven en la unión matrimonial cierta intervención maligna: cf. *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* I, 16, 33 y I, 17, 35.

(45) De Bono Coniugali XVI, 18.

(46) "Si se hace uso del débito matrimonial sólo con el fin de satisfacer la concupiscencia, presupuesto sea entre marido y mujer y por conservar la fe conyugal, la culpa no excede de venial": De Bono Coniugali VI, 6.

(47) G. Soaje Ramos, sin referirse a este tema específico, sino a la ética agustiniana en general, dice: "Dentro de este contexto debe situarse la observación conocida que atribuye a S. Agustín una moral muy severa. La observación bien entendida es quizá justa y se halla confirmada por el hecho de que los moralistas cristianos posteriores lo han abandonado en algunos puntos. Pero, fuerza es destacarlo, Agustín empezaba por ser severo consigo mismo": op. cit., p. 9. Habrá de señalarse que en este punto de la teología moral, Santo Tomás sigue la opinión de Agustín en cuanto a la existencia de pecado leve en la sola satisfacción de la concupiscencia en la relación conyugal: cf. *Summa Teológica* Supl., q. 41, a. 4.

no sólo la crianza, sino y por sobretodo la educación religiosa. La generación y la crianza pueden ser compartidas con las costumbres paganas, mas la instrucción en la verdadera religión, es una nota distintiva de los católicos, y consecuencia del carácter sacramental de la unión del varón y la mujer. Por eso, nos dice Agustín: "En nuestra época, por lo que al matrimonio concierne, se da más importancia a la santidad del sacramento que a la fecundidad de la mujer —in nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quam fecunditas uteri—" (48). De allí, entonces, que aun siendo buena la paternidad natural, sólo se cumple en forma plena el fin y bien primero del matrimonio cristiano cuando con la educación religiosa se conduce la prole mediante la paternidad espiritual (49). "A las aves también se les dijo: 'Creced y multiplicaos'. ¿Quieres tener por cosa grande lo que se le dio también a las aves? ¿Quién ignora que se concedió por la palabra de Dios? Usa de estos bienes si los has recibido; pero piensa más bien cómo has de educar a los hijos que nazcan. Pues no es felicidad tener hijos, sino tenerlos buenos" (50). Queda claro entonces, que a la generación como fin del matrimonio cristiano se integra constitutivamente la instrucción religiosa de los hijos, sin la cual no se cumple la consecución del bien que tiene por objeto la unión conyugal.

En cuanto al otro bien, la fidelidad, en el matrimonio cristiano la unión del varón y la mujer cobra un vigor sobrenatural al representar la de Cristo con su Iglesia (51). Siguiendo en el simbolismo a San Pablo, el Obispo de Hipona ve en la frase: "dos en una sola carne", el maravilloso misterio de Cristo y su Iglesia, del cual es figura nuestro matrimonio. Por ello, la fidelidad ha de anteponerse a la misma vida, nos dice el Santo, y ha de cuidarse como un gran bien, que habrá de preferirse a los del cuerpo. "Es un bien que hay que anteponer siempre a los bienes y derechos del cuerpo, entre los cuales hay que computar nuestra propia vida transitoria". "El Apóstol San Pablo atribuye a esta mutua fidelidad una importancia jurídica tan decisiva, que la denomina potestad, cuando escribe: Porque la mujer maridada no es dueña de su cuerpo, sino que lo es su esposo. Y, asimismo, el marido no es dueño de su cuerpo, sino que lo es la mujer" (52).

Finalmente, nos habla el Santo del tercer bien, constituido por el sacramento. Este término, sin embargo, resulta algo impreciso en el pensamiento agustiniano, y podemos señalar que no lo utiliza en el mismo sentido que lo hace cuando se refiere, por ejemplo, a la Eucaristía o al Orden. ¿Habremos de suponer entonces que Agustín no consideraba verdadero sacramento al matrimonio, sacramento en sentido

(48) De Bono Coniugali XVIII, 22.

(49) Cf. J. L. Larrabe, "Matrimonio y educación de los hijos según S. Agustín", en "Augustinus" (XVIII), Madrid, 1973, 71.72. El autor sostiene allí que si hay una positiva y específica exclusión por parte de los contrayentes de educar cristianamente a sus hijos, no se da la validez del matrimonio por exclusión del "bonum prolis".

(50) Enarr. in Psalmos 127, 15.

(51) Cf. in Ioannis Evangelium Tractatus IX, 2 y IX, 10.

(52) De Bono Coniugali IV, 4.

estricto? El punto esencial que es preciso resolver es si en los escritos del Santo el matrimonio aparece como otorgando la gracia santificante a los contrayentes, pues si así fuera, habiendo recibido, como dice Agustín, la elevación especial que le mereció la presencia de Jesús en las bodas de Caná, estaríamos sin duda ante un auténtico sacramento. Portalié, a quien seguimos en este análisis, se pronuncia afirmativamente, ya que encuentra en el Obispo de Hipona la referencia a los dos elementos constitutivos del sacramento según el pensamiento teológico moderno: su institución por Cristo y la comunicación de la gracia (53). De allí, pues, que teniendo en cuenta los textos del Doctor de la Gracia ya citados y otros complementarios (54), nos parece segura la afirmación del teólogo francés, aunque la misma no resulta seguida con igual fuerza por otros estudiosos (55).

Estas consideraciones sobre el matrimonio cristiano nos llevan a destacar en él las dos propiedades naturales de todo matrimonio: la unidad o monogamia y la indisolubilidad.

Agustín explicita la primera con claridad para señalar las modificaciones esenciales que las circunstancias han introducido, y que impiden reeditar el matrimonio de los santos varones del Antiguo Testamento, dispensado de tal carácter: "...por ello es por lo que en nuestro tiempo ha quedado reducido el sacramento del matrimonio a la conjunción de un solo hombre con una sola mujer... así en nuestros días el sacramento del matrimonio, que no puede ser conferido sino a un solo hombre y a una sola mujer, es figura y representación de nuestra unidad venidera, radicada en Dios y realizada en una misma y unánime ciudad celeste" (56).

En cuanto a la indisolubilidad matrimonial cristiana, ésta aparece en el pensamiento agustiniano con caracteres no sólo naturales —como en el matrimonio entendido en ese mismo orden— sino como propiedad fundamental, pues resulta de la misma "res sacramenti" (57). La figuración de la unión de Cristo y la Iglesia realiza un vínculo indestructible. "Mas una vez que el matrimonio ha sido ratificado en la ciudad visible de Dios, que es la Iglesia, que es donde el matrimonio, proveniente de aquella unión de nuestros primeros padres, recibe un carácter sacramental, no puede bajo ningún pretexto ser disuelto, a no ser por la muerte de uno de los conyugados" (58). La "res sacramenti", constituida sobre el vínculo conyugal, aparece para Portalié señalada con bastante claridad cuando Agustín la compara con la correspondiente al sacramento del Orden (59).

(53) Así lo sostiene Portalié en su estudio ya mencionado. Ver col. 2431 ss.

(54) Me refiero aquí a los del Comentario al Evangelio de San Juan.

(55) Cf. por ej. L. Ott, op. cit., p. 679.

(56) De Bono Coniugalium XVIII, 22.

(57) Cf. E. Portalié, op. cit., col. 2431.

(58) De Bono Coniugalium XV, 17.

(59) Cf. E. Portalié, op. cit., ibid.

En dos lugares puede verse la defensa constante que Agustín hace de la indisolubilidad matrimonial. El primero de ellos lo encontramos en las respuestas que el Santo dirige a las cuestiones planteadas por Polente (60). Allí queda expuesto el pensamiento del Hiponense respecto del párrafo de Mateo 5, 32 y 19, 9. En este último, que resulta a mi criterio el más explícito para el tema, dice el evangelista, según la cita de Agustín: "Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ex causa fornicationis, et aliam duxerit, moechatur" —todo el que arrojar a su mujer, a no ser por causa de fornicación, y se casare con otra, comete adulterio—. La Interpretación que el Doctor de la Gracia hace de dicha proposición es, a mi entender, en sentido exclusivo —el tradicional—, por la que se entiende que sólo le está permitido al cónyuge separarse por causa de fornicación del otro, pero esto no lo habilita para traer nuevas nupcias. De forma tal que dicho privilegio, puede afirmar primigenio. Así, le expone al Obispo Polente: "Ambos decimos que no debe casarse de nuevo la que abandonó a su marido fornicario. Sólo que hay una diferencia: yo digo que si la mujer deja a su marido fornicario, siendo ambos cristianos, no le es lícito casarse con otro, y, además, que no le es lícito en absoluto dejar a su marido si él no es fornicario" (61).

El otro lugar aparece en el mismo opúsculo citado, y tiene ocasión con motivo del análisis del privilegio paulino. Según la doctrina de la Iglesia, por razón de dicho privilegio se permite al cónyuge que abraza la fe católica, separarse del cónyuge infiel —que a causa de la conversión del primero se niega a continuar la relación marital— y contraer nuevas nupcias. De forma tal que dicho privilegio, puede afirmarse, es la excepción a la indisolubilidad del vínculo matrimonial. Sin embargo, no parece haberlo entendido así San Agustín en aquellos años, donde todavía no se había arribado a una doctrina segura sobre el tema. El Hiponense sostenía que en lo posible el cónyuge fiel no debía abandonar al infiel, y si lo hacía, que no contrajera nuevas nupcias. Sin embargo, Agustín deja en claro la complejidad del tema tratado en ambos casos, como haciendo notar que admite una mayor profundización e, incluso, una posible perspectiva diferente. "Expuesto y discutido esto según mis fuerzas, bien veo que este problema de los matrimonios es muy oscuro y complejo" (62).

4. MATRIMONIO Y VIRGINIDAD

Quedó ya demostrado que para el Doctor de la Gracia el matrimonio constituye sin lugar a dudas un bien; pero desde su mirada teológica, la virginidad es ensalzada en grado mucho mayor por razón de su santidad. Jesucristo es el modelo de esa fecunda virginidad, que en

(60) Cf. De Coniugalium Adulterinis.

(61) Ibid. I, 6, 6.

(62) Ibid. I, 26, 23.

la Iglesia aparece como imitación de la más fructífera integridad: la de María Santísima. En ella se encuentra la consagración de la virginidad como libre elección de amor, proponiéndose a nuestra consideración como ejemplo eminente pues "imitó así la vida celeste en el cuerpo mortal por medio del voto y sin estar obligada; lo hizo por elección de amor y no por obligación de servidumbre. Por ello, Cristo al nacer de una virgen prefirió aprobar a imponer la santa virginidad en una virgen que, aun antes de saber quién había de nacer de ella, había ya determinado permanecer virgen. Y así quiso que fuese libre la virginidad hasta en la mujer en la que El tomó forma de siervo" (63).

La dignidad de esa integridad le viene de su consagración a Dios, y por su mayor entrega a El es superior al matrimonio: "...el estado de continencia es más excelente y, por ende, preferible al matrimonio mismo, incluso cuando sólo tiene por fin la procreación" (64). De allí que lo esencial en la continencia es la caridad por la que se obla el cuerpo a Dios y por tal razón "no se puede comparar ninguna fecundidad de la carne a la santa virginidad, también de la carne. Tampoco tiene su honor la virginidad por ser integridad, sino por estar consagrada a Dios, y aunque se custodia la carne, se conserva por el espíritu de devoción y religión" (65). La continencia es un don de Dios que puede llegar a cualquiera, aun a aquel en el que tiene mayor poder lo "malo acostumbrado que lo bueno desusado", provocando la resolución de "morir a todo lo que es muerte y sólo vivir a la verdadera vida" (66). Así se presentó la virginidad a Agustín: "Como si se me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas" (67).

La virginidad, siendo un don divino, debe ser custodiada contra el ladrón de la soberbia: "...el guardián de la virginidad es la caridad y la morada de la caridad es la humildad". Por eso, aquellos que por amor a Dios guardan una santa virginidad, tal como el apóstol San Pablo lo aconseja, vigilada por la firme humildad, han de obtener en la vida futura mayor galardón, pues han reservado al Señor en forma absoluta su espíritu y su cuerpo. Estas expresiones agustinianas no surgen de una consideración maniquea de lo corporal, ni aun, claro ha quedado, del rechazo del matrimonio, sino porque entre dos bienes —la vida conyugal y la virginidad— resulta preferible el segundo por su mayor perfección.

En definitiva, el valor de la virginidad, como el de todos nuestros actos, viene de la medida de la caridad, y en esa inteligencia, para Agustín no hay muestra de amor mayor que el martirio, "don oculto

mientras no lo revele la inquisitoria prueba". Por eso nos dice en sus Confesiones: "mi amor es mi peso, dondequiera que soy llevado él me lleva" (68). Podemos concluir pues, que tanto la santa virginidad como el matrimonio cristiano, se hacen agradables a los ojos de Dios por la sola razón de la caridad en ellos presente. Todo lo que está divinamente prescripto y aconsejado "se cumple rectamente cuando se refiere al amor de Dios y del prójimo por Dios" (69). Y en ello —en la caridad por la que obramos— se muestra el signo de la inhabitación divina en nuestra intimidad: raíz Inconmovible del amor. "En consecuencia, si Dios es caridad, como la Escritura Sagrada lo proclama, y el amor viene de Dios y actúa en nosotros para que Dios permanezca dentro de nosotros y nosotros en El, y esto lo sabemos porque nos dio de su Espíritu, entonces este mismo Espíritu es el Dios Amor" (70).

GUILLERMO JORGE YACOBUCCI



(63) De Sancta Virginitate IV, 5.

(64) De Bono Coniugali VI, 6.

(65) De Sancta Virginitate VIII, 8.

(66) Confessiones VIII, XI, 25.

(67) Ibid. VIII, XI, 30.

(68) XCIII, 9.

(69) Enchiridion 121, 32.

(70) De Trinitate XV, 19, 37.

LA VIRGEN AL MEDIODÍA

*Es mediodía. Está la iglesia abierta. Voy a entrar.
Madre de Jesucristo, no vengo hoy a rezar.*

*Nada tengo que darte y nada que pedir;
yo sólo vengo, Madre, a mirarte y sentir*

*viéndote, entre lágrimas de dicha, que es así:
que yo soy hijo tuyo y que tú estás aquí.*

*Estar contigo, Madre, aquí donde tú estás,
sólo un momento mientras afuera todo, todo está en paz.*

*¡Oh, Mediodía! No hablar, mirar únicamente tu rostro, Madre mía,
dejando al corazón cantar solito su propia poesía.*

*No hablar. Sólo cantar, porque se tiene colmado el corazón
como el mirlo que acaso hilvana alguna idea con los trinos de su
[canción.*

*Porque eres bella, porque eres inmaculada,
la mujer en la Gracia por fin recuperada;*

*la criatura en su honra prístina y en su florecimiento final
tal cual surgió de Dios el día de su esplendor original.*

*Inefablemente intacta, porque tú eres la Madre del Salvador
que es la verdad en tus brazos y la única esperanza y el único fruto
[de amor.*

*Porque eres la Mujer, el Edén de la antigua ternura ya en olvido
cuyo mirar encuentra de pronto al corazón y hace brotar el llanto
[reprimido.*

*Porque tú me has salvado. Porque has salvado a Francia a la vez,
porque mi patria, como yo, sólo gracias a ti es lo que es;*

*porque cuando caíamos y todo se perdía llegó tu intercesión,
porque gracias a ti otra vez Francia tuvo su salvación;*

*y porque es mediodía y aquí estamos, en este nuevo día,
y porque tú estás entre nosotros; sencillamente porque tú eres
[María,*

*sencillamente porque estás entre nos,
acepta éstas mis gracias, Madre de Dios.*

PAUL CLAUDEL

Trad. de Juan Oscar Ponferrada

LA IGLESIA Y LA INJUSTICIA EN EL MUNDO

La injusticia tiene dos caras o vertientes. La primera y principal se halla en quien comete la injusticia, que es el pecado (o el vicio) opuesto a la virtud de justicia. Cuando caemos en la injusticia, cuando obramos con injusticia, cuando somos injustos, la Iglesia nos amonesta, nos adoctrina sobre tan terrible malicia y nos ayuda a convertirnos, a salir del abismo, a reparar el daño, a justificarnos, a salvarnos. Es su primera y permanente preocupación.

La otra cara se halla en el que sufre la injusticia, en el que recibe el agravio, en el que padece la ofensa. Cuando eso nos ocurre, la Iglesia suscita la compasión de nuestros hermanos en orden a la caridad fraterna, cuyo precepto es inseparable del primer mandamiento divino y semejante a él, no sólo por ser su consecuencia sino también su signo.

Pero esta ayuda, este alivio, este consuelo que recibimos de nuestros hermanos, elude el tema de la injusticia, por dos razones: primero, porque la misericordia se mueve por nuestro dolor sin reparar en su origen (maligno, natural o fortuito), y segundo, porque respecto a nosotros, nuestro dolor no es injusto sino pena justísima, puesto que con verdad lo atribuimos a la providencia permisiva de Dios al decirle: *omnia quae fecisti nobis, Domine, in vero iudicio fecisti quia peccavimus tibi et mandatis tuis non obediimus...*

Por eso, si bien la Iglesia nos permite precavernos del sufrimiento y defender con medios lícitos nuestros derechos (lo cual circunstancialmente puede llegar a ser obligatorio), por sobre todo ello y en ejercicio de su misión propia, nos enseña a aprovechar el dolor: primero, reconociéndolo como justo respecto a nosotros mismos, aunque provenga de la injusticia ajena; segundo, perdonando a nuestros deudores para habilitarnos a esperar de Dios el perdón de nuestras deudas, y tercero, compartiendo la pasión de Cristo para participar igualmente en la gloria de su resurrección.

CARLOS A. SAENZ

MORAL Y ECONOMIA

La subordinación de la Economía

Aristóteles comienza el libro I de La Política afirmando que toda ciudad o estado es una especie de comunidad, y que toda comunidad se ha formado teniendo como fin un bien determinado. Es por lo tanto evidente, agrega, que mientras todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí a todas las demás aspira al más alto de todos los bienes, y esa es la comunidad llamada Estado, la asociación política. Pero como es la necesidad la que mantiene la sociedad, comienza su análisis refiriéndose a la familia, pues la primera unión de personas a que da origen la necesidad es la que se da entre aquellos seres que son incapaces de vivir el uno sin el otro, es decir, la unión del varón y la mujer para la continuidad de la especie. Al gobierno de esta institución le llamó economía, pues etimológicamente "economya" significa gobierno de la casa. Luego se usó este término para expresar el arte o la ciencia que trata sobre la adquisición de las riquezas.

Pero en el mismo lugar afirma Aristóteles que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que constituye una familia y una ciudad-estado.

Afirmaciones como éstas, que ya en época de Aristóteles eran antiguas, son las que han suscitado múltiples discusiones acerca de las relaciones que indudablemente existen entre la economía y la política, entre la economía y la moral. La política se distingue formalmente de la moral, aun cuando aquélla guarda una cierta subordinación a ésta. Pero también interesa saber qué relación guarda la economía con la moral, porque se trata de algo mucho más importante que una mera discusión académica, ya que el marxismo y el liberalismo deben su origen a distintas respuestas acerca de esta cuestión.

Julio Meinvielle ha definido, en "Conceptos fundamentales de la Economía", la actividad económica como una relación de la acción humana con las cosas exteriores, en busca de la apropiación o utilización

de esas mismas cosas, dada su condición de escasez. De esto se deduce que lo económico en cuanto tal envuelve la actividad humana, o dicho de otra forma, la actividad económica es parte del obrar humano en general. Esto parecería indicar, y así lo han defendido muchos autores, que la economía se halla incluida en la moral, de modo que todo lo que ésta condena en nombre de la ley superior debe condenarlo aquélla. Pero con ello se olvida que la moral fija las leyes o normas del proceder moral, esto es, cómo debe comportarse el hombre para ser llamado virtuoso, y que la economía, en cambio, fija las leyes o normas que indican cómo debe comportarse el hombre para ser considerado experto en la procuración de riquezas.

Pero precisamente esta diversidad de fines trajo con el tiempo como consecuencia la desvinculación radical de los dos órdenes y una reducción del campo económico al interés material traducido en la búsqueda de la acumulación de riquezas sin otro límite que la capacidad individual para hacerlo. La abstención del Estado de toda ingerencia en las actividades económicas de los ciudadanos descansaba en la presunción de que los hombres eran iguales y que la única ley que regulaba la economía era la de la oferta y la demanda. Este "amoralismo" económico trajo como consecuencia, por todos conocida, la injusticia social que posibilitó la concentración del capital en muy pocas manos.

Es evidente que lo económico no abarca el obrar humano del mismo modo en que lo hace la moral, ni que se confunde con la actividad política, aun cuando esté subordinado a ésta en razón de su fin. Pero también es evidente que afirmar la autonomía absoluta de la economía respecto de la moral y de la política ha traído como consecuencia más males que los que se querían remediar.

Debemos reconocer y aceptar que la ciencia económica tiene una formalidad y objetos propios, diferentes de los de la moral y la política. Pero de la misma manera debemos rechazar su total independencia de la ciencia moral y política. "Nuestra posición, afirma Meinvielle en la obra citada, reconoce y acepta con los autores católicos nombrados que la economía es una ciencia práctica pero ni la confunde con la moral o la política, ni la hace una parte de ella. Es un saber práctico, necesariamente normativo si se quiere, pero con un objeto propio y con principios también propios, aunque derivados de los morales y políticos, como luego explicaremos, y con leyes propias derivadas de esos principios, al que no le interesa propiamente el debe ser moral o político sino el debe ser de la eficacia económica. ¿Cómo debe ser la acción de un hombre frente a otro en relación con las riquezas, para conseguir de ellas mayor utilidad con el menor esfuerzo? He aquí la cuestión específica de la economía política, a la que responde una ciencia propia. Reconocemos que por ser el hombre una unidad de comportamiento, esto saber práctico o se rige en principio arquitectónico o se somete a otro saber práctico que sea con respecto a él principio arquitectónico. Y en

este punto sostenemos que la economía política aunque autónoma, está subordinada a la ciencia moral y política" (1).

Aclarada esta cuestión corresponde que analicemos algunos de los temas de la economía desde la perspectiva de la ética. Sin lugar a dudas, el tema de la propiedad privada es el tema que más ha dividido las opiniones, y desde muy antiguo se discute acerca de su licitud moral o de la conveniencia de su desaparición o suplantación por la propuesta colectivista. Marx y Engels atribuyeron a su existencia todos los males sociales, desde la lucha de clases hasta la existencia de una superestructura ideológica al servicio de la clase dominante, y los grandes imperios capitalistas se afirmaron sobre la interpretación liberal que sostenía su libre uso, dominio y disposición.

La propiedad privada y su función social

La Naturaleza, dice Aristóteles (Pol. 1257 a), no hace nada en vano o sin un fin determinado. Con toda evidencia hemos de suponer que la Naturaleza, continúa diciendo, provee a sus necesidades cuando los seres vivos están creciendo; que las plantas existen en orden a las necesidades de los animales, y los demás animales en orden al bien del hombre, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos. El hombre ejerce, en consecuencia, un dominio natural sobre los demás seres vivos y sobre las cosas exteriores, y ese dominio natural le corresponde por su naturaleza racional. Ahora bien, la naturaleza no ha determinado la porción de bienes que se le debe otorgar a cada hombre, sino que son todos los hombres quienes tienen el derecho natural a disfrutar de los bienes creados en general. De allí que la finalidad primaria de los bienes exteriores es la de servir a las necesidades de los hombres. Por ello afirma Tomás de Aquino que los bienes temporales, que divinamente se confieren al hombre, son ciertamente de su propiedad; pero su uso no solamente debe ser suyo, sino también de aquellos que pueden sustentarse con lo superfluo de ellos (II-II, q. 32, a. 5, ad 2). De aquí ya podemos sacar una conclusión decisiva y sobre la que volveremos: el derecho natural primario determina que todos los bienes de la naturaleza son **comunes**, en cuanto a su **uso**.

Pero aquí no nos interesa solamente el uso de los bienes, sino también su dominio, esto es, cuando es pleno, su propiedad. Con relación a esto podemos afirmar que el derecho a la propiedad privada de los bienes dimana de múltiples exigencias naturales del hombre: el derecho natural que tiene todo hombre a gozar de los frutos de su trabajo y al sustento de su propia vida, y el deber natural que tiene de asegurar el sustento de su familia y de un seguro porvenir, todo ello conjugado con las exigencias sociales de la comunidad entera. Luego es lícito no sólo el uso, sino también el poseer una cosa como propia: "Acerca de

(1) Meinvielle, Julio, *Conceptos fundamentales de la economía*, Eudeba, Bs. As., 1973, p. 13.

los bienes exteriores, dice Santo Tomás, dos cosas competen al hombre: Primero, la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: Primero, porque cada uno es más solícito a la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente. Tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas:

“En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando lo necesiten” (II-II, q. 66, a. 2).

El texto habla por sí mismo, pero brevemente lo explicitaremos. En primer lugar se refiere a los clásicos argumentos que prueban la necesidad de la propiedad privada de los bienes:

1. Que la propiedad privada es necesaria para una explotación eficaz de los bienes.
2. Que es necesaria para una ordenada explotación y administración de los bienes, pues cada uno cuida mejor las cosas que le son propias.
3. Que es necesaria para el logro o mantenimiento de la paz social. Claro está que ello supone, como dice el Aquinatense, que cada uno esté conforme con lo que tiene, lo que implica una distribución justa de los bienes.

En segundo lugar, una vez más se afirma que si bien es lícita y conveniente la propiedad privada de los bienes, su uso es común. Debemos insistir en esto: el derecho natural primario es el uso común de los bienes por parte de todos los hombres: el derecho natural secundario es la propiedad privada de esos bienes. Es evidente que cuando ambos derechos entran en conflicto, como sucede cuando no hay una distribución justa, priva el derecho natural primario. En esto se ha fundado la llamada **función social** de la propiedad privada. Es evidente por lo dicho la utopía colectivista, tal como la postula el marxismo y muchos socialismos, donde todo es de todos. La cíclica caída de la producción en los países comunistas es buena prueba de ello. Pero es tam-

bién evidente lo erróneo de la postura individualista, que sostiene la propiedad absoluta de los bienes exteriores, a punto tal que se afirma el derecho no solamente de posesión y libre disposición de los mismos, sino también el derecho de destruirlos o degradarlos. Tal era el espíritu de la legislación positiva argentina al respecto antes de la reforma efectuada por el Dr. Guillermo Borda. Allí se indicaba que el propietario tenía derecho a usar y gozar de la cosa que poseía, e incluso podía “desnaturalizarla, degradarla o destruirla”. En su nueva redacción, efectuada en 1968, se indica en cambio que es inherente a la propiedad el derecho de poseer la cosa, disponer o servirse de ella, usarla y gozarla “conforme a un ejercicio regular”. El hombre tiene derecho a poseer las cosas como propias, pero no puede destruirlas arbitrariamente, por más que sean suyas, ya que con ello destruye un bien que es útil a la sociedad toda. Por ello, cuando el derecho de propiedad se ejerce en contra de los derechos de la comunidad, será abusivo (no estará “conforme a un ejercicio regular”) y no tendrá amparo de la ley.

Tal es el espíritu con que escribe Santo Tomás cuando se pregunta si es lícito robar en estado de necesidad. En caso de necesidad, afirma, todas las cosas son comunes; y por lo tanto no constituye pecado el que uno tome una cosa de otro, porque la necesidad la hace común. Según el orden natural, afirma, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, su división y apropiación, que procede del derecho humano, no ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. “Sin embargo, agrega, si la necesidad es tan evidente y urgente que resulte manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, substrayéndolas, ya manifiestamente, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña” (II-II, q. 66, a. 7). Si se advierte que es nada menos que un teólogo cristiano el que afirma esto, se podrá valorar en toda su dimensión la importancia de este texto.

En la misma época se consideraba como un atentado contra la justicia percibir interés por un préstamo monetario o de algún otro objeto exterior (claro está que en el siglo XIII no se conocía la inflación que hoy conocemos). Se condenaba como ilícito que se recibiera en devolución el dinero prestado y además se exigiese un interés por el uso de dicho dinero, de donde viene el nombre de “usura”. Pero mucha agua ha corrido bajo el puente, y aquello que antes los filósofos y teólogos consideraban reprobable hoy es una institución aceptada y altamente lucrativa. En aquellos tiempos en que se condenaba la usura, la economía estaba al servicio de otros valores más altos, no existía propiedad individual de las herramientas y en consecuencia no había salario ni plusvalía. Desde entonces hasta nuestra actual era industrial se desarrollaron varias revoluciones que quebraron aquel orden. Pero, en nues-

tra opinión, sólo un desorden moral ha podido posibilitar lo que tan gráficamente René Guénon llama "el reino de la cantidad".

Economía y Modernidad

Sería demasiado extenso para este trabajo analizar el largo proceso por el cual el poder económico logró el poder político en Europa. La llamada "burguesía conquistadora" se adueñó del Estado en un momento por demás propicio: era exactamente cuando comenzaba el proceso de industrialización. El orden gremial medieval que protegía al trabajador fue destruido y no es casual que una de las primeras leyes que sancionó el nuevo Estado en Francia fue el decreto Le Chapelier, dado en 1791, que negaba en términos expresos los "supuestos intereses comunes" de los trabajadores. No queremos caer en planteos simplistas, por lo que reconocemos que el proceso fue complejo y gradual. Pero no podemos dejar de consignar nuestra opinión de que no hubiese habido capitalismo sin Calvino. Tal es, por otra parte, el análisis que hizo Max Weber en una obra que ya es clásica en este tema, "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". El ascetismo laico del puritanismo actuó con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estranguló el consumo de artículos de lujo, dice Weber, pero, en cambio, destruyó todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, legalizando el afán de lucro. Dicho ascetismo se manifestó en la lucha contra el uso irracional de las riquezas, pero no contra el lucro racional.

De la concepción tradicional del trabajo, que lo consideraba como la actividad humana necesaria para producir bienes materiales necesarios para la vida, se pasó a una verdadera "idolatría trabajista": "La valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, dice Max Weber en la obra que citamos, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado 'espíritu del capitalismo'. Si a la estrangulación del consumo juntamos la emancipación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro. Como el capital formado no debía gastarse inútilmente, fuerza era invertirlo en finalidades productivas"(2).

Esta concentración de capitales, generada casi siempre gracias a una bajísima retribución de la mano de obra empleada, sólo podía afirmarse gracias a una ideología que proporcionara todas las justificaciones morales necesarias. Y fue precisamente la ideología imperante en la época la que entregó el mundo económico al libre juego de la competencia. Este no debe ser la norma reguladora de la vida económica,

(2) Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955, pp. 234-235.

pues aunque garantice su eficacia, no deja lugar alguno para la justicia y la caridad social. Los menos hábiles para lucrar quedan condenados a vender su trabajo en las condiciones que fija el capital, sin tener siquiera la protección del Estado, pues a éste le ha sido vedado sujetar la economía a un verdadero y sano principio directivo.

Inglaterra es, seguramente, el país que refleja mejor este nuevo "orden" económico. Tal como lo señala Hilaire Belloc en su "Historia de Inglaterra", a partir de la caída del rey Jacobo II en 1688, se va consolidando en el poder la clase mercantil adinerada. Del despojo de los pequeños propietarios y su transformación en los servidores asalariados de la riqueza surgiría el sistema denominado más tarde capitalismo, en cuyo seno los grupos dirigentes se alternarían en el poder, aceptando unos el cambio como algo necesario, y lamentando otros que dicho cambio no fuese más lejos, pero defendiendo todos los mismos intereses primordiales propios de su clase. Señala Belloc que después de la Reforma y la destrucción de la monarquía, el suceso más importante en la moderna historia inglesa fue la creación del Banco de Inglaterra en 1694, corporación privada cuyos intereses estaban garantizados por los impuestos nacionales. De allí en más, pero fundamentalmente durante el reinado de Victoria, sobrina de Guillermo IV e hija del duque de Kent (reinó desde 1837 a 1901), Inglaterra exportó al resto del mundo un sistema económico al servicio de sus intereses, casi siempre impuesto por la fuerza de su flota. Es por ello que creemos que el análisis de su historia nos aproxima mucho a la comprensión de lo que Weber denominó "el espíritu del capitalismo".

La economía y la sociedad actual

Nuestro tiempo no ha superado los problemas ínsitos en la concepción individualista de la economía, sino que solamente los ha disfrazado. Por un lado no se cumplieron los vaticinios apocalípticos que Marx y Engels hicieron a mediados del siglo pasado, ya que el capitalismo generó en su seno los mecanismos necesarios para asegurar su supervivencia. Pero por otro lado la situación se ha agravado porque el hombre contemporáneo es diariamente agredido y manipulado económicamente sin que tenga mucha conciencia de ello. Todos trabajamos hoy con esmero para poder comprar cosas que hace cincuenta años no se conocían, lo que dice a las claras que muchas de ellas son superfluas. Hoy la economía debe primero crear ficticiamente la necesidad del consumo antes de ofrecer los productos al mercado. Despojado de gran parte de los valores espirituales que poseía, el hombre contemporáneo, inmerso en un mundo material y sensual, se esfuerza por el logro de los bienes materiales que presuntamente le posibilitarán la seguridad y el bienestar. Pero generalmente ese logro, solamente alcanzado por unos pocos, no hace más que revelar su propia insatisfacción interior.

El deseo inmoderado del lucro que impulsó a tantos hombres desde principios del siglo pasado fue seguramente la causa de que algunas naciones, en los países más civilizados, conocieran un esplendor de riquezas jamás visto. Pero eso se logró a costa de una situación de hambre y miseria también jamás vista. Quedó en el olvido qué las riquezas eran para el bienestar del hombre y que los pueblos son ricos por su distribución equitativa y no por su mera acumulación.

Se produjo así la inversión total de los valores. Las costumbres comenzaron a ser reguladas por el tener, hasta llegar al hedonismo de nuestra época, regida por una moral del puro bienestar, entendido como el mayor consumo posible de todos los bienes posibles. La economía del consumo ha traído como consecuencia una nueva moral, pues incluso se han agotado las "virtudes" que movilizaron los primeros tiempos del capitalismo: el ideal de la laboriosidad ha cedido al de la reducción al mínimo del esfuerzo productivo; la producción ha cedido su lugar a la especulación financiera; el ideal del ahorro y la previsión se ha transmutado en el ideal del consumo; el ideal de austeridad se ha transformado en el del lujo democratizado, lujo que según la expresión de José Luis de Aranguren ("Moralidades de hoy y de mañana"), es un verdadero insulto social.

A su vez, el avance vertiginoso de la tecnología presenta problemas morales totalmente nuevos. La responsabilidad humana es cada vez mayor a causa de la automatización, pero es menos claramente visible, con lo que ha crecido la tentación de una conducta irresponsable. Cuando es un gran equipo de científicos y técnicos el que construye un artefacto cuyo empleo puede ser nocivo y cuando son máquinas las que producen máquinas, la responsabilidad moral se diluye hasta desaparecer por completo. Claro está que invertimos los términos: existe esa situación ante el avance tecnológico y económico porque previamente ha habido un proceso de degradación moral.

La acción productiva del hombre ha perdido el sentido que tuvo cuando era la política, y a través suyo la moral, la que regulaba la actividad económica. G. K. Chesterton, que era un agudo observador de su época, afirma en "Enormes Minucias" que no sabe de ningún oficio moderno que posea un ritual poético. "Si los segadores cantan al segar, se pregunta, ¿por qué los ordenadores de pagos no cantan mientras ordenan sus cuentas, ni los banqueros mientras realizan sus operaciones bancarias?". Con esa agudeza y esa fina ironía que le dieran tanta fama, opinaba que a él le parecía advertir en la propia atmósfera de la sociedad en que vivimos un algo indefinido merced a lo cual resulta espiritualmente difícil cantar en los Bancos.

"Homo homini Deus est" escribió Feuerbach en "La esencia del cristianismo". La modernidad liberal generó un sistema social tan injusto, que no solo renegó de Dios sino que — más allá de sus declaraciones filantrópicas — despojó al hombre de su función social para reconocer

sólo su papel económico. Mientras propagaban los ideales de "libertad, igualdad y fraternidad", los primeros capitalistas obligaban a los trabajadores a aceptar "libremente" jornales paupérrimos, con la tranquilidad de conciencia que les proporcionaba una moral decadente que sólo se ejercía en las colectas que celebraban sus esposas para los necesitados, que eran sus propios empleados. De allí la justeza de aquella expresión que afirmaba que "el liberalismo es el zorro libre en el gallinero libre".

Sin embargo, cuando el capital parasitario domina la vida económica y política de un país, cuando hay multitud de gentes sin trabajo, impuestos que defraudan, condenados imprudentemente amnistiados y una bandada de aves de presa extranjeras — como, según Jacques Bainville, ocurría en los primeros años de la Revolución Francesa —, no son los conocimientos morales los que podrán cambiar las estructuras sociales injustas, sino hombres movidos por sólidos principios morales. Desde el Marqués de la Tour du Pin y León XIII hasta Juan Pablo II el catolicismo se ha mantenido inalterable frente al sistema socio-político liberal y al marxismo, y la moral social tradicional ha sido siempre suficientemente clara sobre estos temas. Por ello el Papa ha podido condenar recientemente tanto al colectivismo como al capitalismo, diciéndoles en Nicaragua a sus fieles: "no tenéis necesidad de ideologías ajenas a vuestra condición cristiana para amar y defender al hombre". El liberalismo y el marxismo han subvertido de tal modo el orden moral, y con él la política y la economía, que hoy lo tradicional se ha vuelto revolucionario.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

HIMNO A SAN JUAN BAUTISTA

*Voz más rica que un concierto
y que sube hasta el Jordán,
es la voz, a campo abierto,
del que clama en el desierto,
y que lo llamaron Juan.*

*Vio cómo el cielo se abría
sobre el Cordero de Dios,
y su voz le anunciaría.
¡Oh radiante profecía
que por siempre unió a los dos!*

*Más aún, en su presencia,
con humilde sumisión,
pide el que es Dios por esencia
bautismo de penitencia
para empezar su misión.*

*Juan bautiza al Deseado,
¡doble abismo de humildad!
ante el Hijo muy amado,
por el Padre proclamado,
se rindió su caridad.*

*¡Oh sin par doxología!
voz del Padre en el Jordán,
el Hijo que la acogía
y la Paloma que ardía
sobre Jesús y san Juan.*



LOS HIJOS DE ABRAHAM SEGUN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

Ahí tenéis a un verdadero israelita,
en el cual no hay doblez.

.....

Rabbi, tú eres el Hijo de Dios.

San Juan 1, 45 ss.

I. ISRAEL: sin doblez

Ahí tenéis a un verdadero israelita, en el cual no hay doblez.

La voz Israel tiene dos interpretaciones:

a) Se interpreta **rectísimo**.

Isaías 44, 2: **No temas, oh Jacob, siervo mío, y tú, oh rectísimo, a quien elegí.** Y la Glosa enseña que se interpreta así.

b) También se interpreta **varón que ve a Dios**.

Y según ambas, Natanael es un verdadero israelita, ya que se llama recto porque no tiene doblez, como si dijera: Representas verdaderamente a tu raza puesto que eres recto y sin doblez.

Además, puesto que el hombre ve a Dios por su limpieza y simplicidad, por eso se afirma de éste que **es un verdadero israelita**, esto es, tú eres un varón que ve a Dios porque eres simple y sin doblez.

Super Joannem L. I., n. 321.

Este concepto de "Israel" como sinónimo de conducta recta y de alguien que ve a Dios es el que domina en Santo Tomás. En el texto original la palabra es "Yeshurum" que, según los escrituristas, significa leal, honrado, fiel, recto.

En II-II, q. 55, el Doctor Angélico trata de los vicios opuestos a la virtud de la prudencia. El vicio que se configura como el eje de la Cuestión es "la prudencia de la carne" a la que define como el vicio "por el cual el hombre pone los bienes de la carne como último fin de su vida". Junto a ésta se dan dos vicios complementarios: "la astucia" y "la doblez". A la astucia le corresponde buscar caminos falsos, y a la doblez, la ejecución de la astucia. El

VICTOR DELHEZ

"Hubo un hombre enviado de Dios, de nombre Juan. Vino a dar testimonio de la Luz, para testificar acerca de ella, de manera que todos creyeran por él. No era él la luz, sino que vino a dar testimonio de la Luz" (Jn. 1, 6-8).

hombre que se encuentra en este estado está totalmente alejado de la Verdad. Un alma totalmente vacía.

En el Cap. 8 de su Evangelio, San Juan nos muestra a los fariseos apostrofados por Jesús como "hijos del diablo en el cual no hay verdad": **Cuando dice la mentira habla de lo que le pertenece como propio.**

Esta es la razón última de toda esta conducta dolosa de los fariseos contra Jesús. Frente a la Verdad que trae Cristo ellos se obstinan en seguir la mentira. Y esta mentira obra la descristianización del mundo por la presencia del "padre de la mentira" en la historia de la humanidad.

Hay verdad en la justicia cuando uno obra para su conveniencia según el orden de su naturaleza, Jn. 3, 21: **El que obra la verdad va a la luz, para que quede de manifiesto que sus obras están hechas según Dios.**

De esta verdad habla el Señor cuando dice (del diablo) **en la verdad, de la justicia, no se mantuvo**, porque rechazó el orden de su naturaleza que era estar sujeto a Dios, para poder alcanzar por El su felicidad y el complemento de sus deseos naturales.

Vale decir, habiéndolos querido alcanzar por sí mismo, perdió la verdad.

Super Joannem, L. VI, n. 1245.

En aquella gente hay doblez, se han alejado de la verdad, no son pues, verdaderos israelitas.

II. ISRAEL: Hijo de la Promesa

La promesa fue hecha a Abraham y su Posteridad para ser **heredero del mundo**, es decir, para que todas las gentes del mundo sean bendecidas en él: Gen. 12, 3: **Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.**

Y añade y su **Posteridad**, porque dicha promesa en el Patriarca no es completa, ya que debía completarse en su Posteridad: Gen. 22, 18: **Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz.**

Esta Posteridad se entiende principalmente de Cristo: Gal. 3, 16: **La promesa fue dirigida a Abraham y a su descendencia.** No dice "y a los descendientes", como si fueran muchos, sino a uno solo, a tu descendencia, es decir a Cristo. ¿Por qué se completa en uno? Para que sea heredero del mundo; Sal. 2, 8: **Pídemelo y te daré en herencia las naciones.**

También se realiza en aquellos que, por la gracia de Cristo, son espiritualmente descendientes de Abraham; Rm. 9, 2: **Los hijos de la promesa se cuentan como descendencia.** Ellos también son herederos del mundo en cuanto todo sucede para la gloria de los elegidos; I Cor. 3, 22: **Todo es vuestro y vosotros de Cristo y Cristo de Dios.**

Ad Romanos, L. III, n. 352.

El plan de redención está claro. Al comienzo de la historia de la humanidad Dios le da al hombre, en Adán, el dominio del mundo: todo estaba sujeto al hombre. Pero esta sujeción descansaba en su obediencia a Dios. El hombre, por engaño del diablo, busca independizarse y logra un dominio falso y engañoso. Cree dominar al mundo, cree darle la impronta de su criterio, pero en realidad es juguete del diablo.

Más Dios no pierde ni puede perder su dominio, su señorío. Misericordiosamente mira al hombre, engañado por la Mentira, y le promete restituírle el verdadero dominio, pero en Cristo, el nuevo Adán: El hombre perfecto por su total y perfecta sujeción a Dios.

Por eso le promete al justo Abraham y su Posteridad el mundo en herencia. El pueblo del Patriarca, el pueblo judío, el primogénito de Dios va a ser su instrumento.

Pero los saduceos, fariseos y herodianos del tiempo de Cristo siguen en la Mentira. Ellos y sus descendientes buscan el dominio del mundo fuera del Plan Salvífico de Yahvé y siguen en manos del Padre de la Mentira.

El dominio del mundo sólo se cumplirá para el "verdadero israelita".

*El Señor tiene una copa en la mano,
un vaso de vino drogado;
lo da a beber hasta el fondo
a todos los malvados de la tierra.*

Salmo 74

El relato de Génesis 32, 28 nos entrega la enseñanza de que el israelita auténtico es el que es fuerte, o sea aquel en quien Dios contempla su propia fortaleza; por consiguiente se ve "forzado" a bendecirle porque observa en él realmente su hechura en todo su esplendor. Vale decir, que el relato da una enseñanza no tanto acerca de la persona de Jacob, al que hay que bendecirlo y cambiarle el nombre porque es un verdadero trapacero, sino acerca del israelita en cuanto tal, de Israel.

El israelita tiene, como meta ejemplar, su modelo en Israel, al cual deberá asemejarse mediante una vida recta, sin doblez y así alcanzar la visión de Dios, del que él es Primogénito.

Es necesario que la promesa se cumpla por la ley o por la fe.

No puede ser por la ley, porque la promesa quedaría abolida, por eso concluye: **por la fe** alcanzamos la promesa para ser herederos del

mundo; I Jn. 5, 4: **Lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe...**

Habla dicho que si la justicia se alcanzara por la ley, la promesa quedarla abolida; mas, si es por la fe, la promesa queda confirmada por la virtud de la gracia divina que justifica al hombre por la fe.

Esto es lo que dice al afirmar: **para que la promesa quede asegurada no por las obras del hombre, que puede fallar, sino por la gracia, que es infalible; II Cor. 12, 9: Te basta mi gracia, etc.; II Cor. 1, 2: Todas las promesas en él, en Cristo, son, es decir, tienen verdad.**

Ad Romanos L. III, n. 360.

Para el Santo Doctor la realidad de la economía de la salvación tiene una dinámica de fe, pero de fe formada, en la que se incluye la caridad.

Esta fe, origen de la justicia, no es la fe enferma, de la que habla Santiago 2, 26: **La fe sin obras es muerta, sino que es la fe formada por la caridad; Gal. 5, 6: En Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad...**

Esta es la fe de la que se dice: Hechos 15, 9: **purificó sus corazones por la fe; dicha purificación no puede hacerse sin caridad; Prov. 10, 12: El amor cubre todas las faltas.**

Ad Romanos, L. III, n. 302.

Todo el sentido de la misión de Abraham está en su fe y en su amor a Dios. San Pablo afirma que debemos ser engendrados por esa fe como lo fue Isaac. Este es el hijo de la fe de Abraham, nace por la fe del Santo Patriarca.

Por Ismael se entiende el pueblo judío, que viene de Abraham por descendencia carnal. Por Isaac, los gentiles, que descienden de Abraham por imitación de su fe. Por eso dice: **y vosotros hermanos, es decir, los fieles, tanto judíos como gentiles, a la manera de Isaac, por semejanza con éste, sois hijos de la promesa, y por lo mismo de Abraham; Rm. 9, 8: Los hijos de la promesa se cuentan como descendencia.**

Ad Romanos, L. IX, n. 269.

No todos los que, según la carne, nacieron de Abraham pertenecen a su descendencia, la que recibió la promesa, conforme Gal. 3, 16: **Las promesas fueron hechas a Abraham y a su descendencia, sino los que se asemejan a Isaac.**

Ad Romanos, L. II, n. 748.

El israelita es el hijo de Abraham. Pero el israelita es hijo en tanto que lo es de la promesa. Y en tanto es hijo de la promesa en cuanto lleva una vida recta, sin doblez; sólo así será capaz de alcanzar el objeto de la promesa: ver a Dios, aquí por la fe, en la gloria por la visión. Consiguientemente, puede alcanzar esa filiación de fe y llevar el nombre de israelita todo aquel que por la promesa entra en la descendencia del Santo Patriarca.

Por Oseas 1, 10 (San Pablo) reclama para los gentiles la dignidad de hijos de Dios, de la que se gloriaban los judíos; Isaias 1, 2: **Hijos crié para hacerlos hombres y ellos se rebelaron contra mí; Deut. 32, 6: ¿No es El tu Padre, el que te crió?**

Y no sólo no los llamaba hijos, a quienes pertenece servir a Dios con amor y dejarse guiar por su Espíritu (Rm. 8, 14), sino que ni siquiera eran dignos de ser llamados pueblo de Dios, al que podían pertenecer también los que habían recibido el espíritu de esclavitud por el temor.

Por eso dice: y en el lugar mismo, en Judea, donde les dijo, a los gentiles, **no sois mi pueblo**, porque no eran considerados como tales, allí, incluso por los judíos creyentes, **serán llamados hijos de Dios vivo.**

Ad Romanos, L. V, n. 800.

III. ISRAEL: Pueblo de Dios

Entre los bienes por los que los judíos se consideraban superiores a los gentiles, uno era el culto divino, por cuya razón se llamaban pueblo de Dios, es decir, el pueblo que lo servía y obedecía sus preceptos. Así el Sal. 94, 7: **Porque El es nuestro Dios y nosotros el pueblo de su pasto, el rebaño de sus manos.**

Los gentiles, por tanto, no estaban asociados a este pueblo, según se dice en Efesios 2, 12: **Excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la promesa.**

Pero fueron hechos pueblo de Dios por Cristo, Tito 2, 14: **El cual se entregó a nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo.** Por eso, pues, se dice llamarán al que no es mi pueblo, a la gentilidad, que no era pueblo mío, **mi pueblo**, para que sea mi pueblo.

Ad Romanos, L. V, n. 799.

La razón por la que los judíos se llamaban y eran verdaderamente "pueblo de Dios" residía principalmente en su liturgia, en el culto verdadero de Dios. Los demás pueblos profesaban culto idolátrico.

Ahora bien, la fe que en ese culto se profesaba era la fe de Abraham, causa formal del pueblo de Dios, una fe que estaba como vislumbrando la realidad futura, tanto la de la gloria como la del camino para llegar a ella. Dicha realidad estaba oculta, como en sombras, en la liturgia del Antiguo Testamento. Tal era el sentido figural de la fe de Abraham. La profesión de fe en el camino de la Gloria, no era sino la profesión de fe en el Mesías, en el Cristo por venir.

La perfección del culto del Nuevo Testamento viene del Cristo ya presente, la auténtica Posteridad de Abraham, y más precisamente del carácter sacramental por el cual nos unimos al Sacerdocio de Cristo.

Todo el rito de la religión cristiana se origina en el sacerdocio de Cristo. Por tanto es manifiesto que el carácter sacramental especialmente es carácter de Cristo, a cuyo sacerdocio son configurados los fieles según el carácter sacramental que no es otra cosa que cierta participación del Sacerdocio de Cristo, derivada del mismo Cristo.

III, q. 63, a. 3.

El sentido prefigurante de Cristo, escondido en las ceremonias cultuales del Antiguo Testamento, e incluso el sentido figurativo del culto del Nuevo Testamento es explicado así:

Se llaman preceptos ceremoniales los que se ordenan al culto de Dios. Mas, hay un doble culto de Dios: uno interior y otro exterior.

Toda vez que, estando compuesto el hombre de alma y cuerpo, el alma y el cuerpo deben ser aplicados al culto de Dios de tal modo que el alma cultive el interior y el cuerpo el exterior, por eso se dice en Sal, 83, 3: **Mi corazón y mi carne exultan en el Dios vivo.** Y así como el cuerpo se ordena a Dios por el alma, así el culto externo está ordenado al interno.

Consiste, pues, el culto interior en que el alma se une a Dios por el entendimiento y el afecto...

En el estado de bienaventuranza futura, el entendimiento verá la misma verdad en sí misma; por eso el culto externo no necesitará de figura alguna, sino que consistirá en la sola alabanza de Dios, que procede del interior, por el conocimiento y el afecto; Isaias 51, 3: **Regocijo y alegría se encontrarán en ella, alabanza y son de canciones.**

Mas, en el estado de vida presente, no podemos ver la divina verdad en sí misma, sino que es necesario que los rayos de esa verdad divina nos iluminen con figuras sensibles (como dice Dionisio, 1 Cap. Cael. Hier.), pero de distintas maneras, según sean distintos los estados del conocimiento humano.

En la Ley Antigua no sólo no se había manifestado la verdad divina en sí misma, sino que ni siquiera el camino para llegar a ella, como dice el Apóstol en Heb. 9, 8: **De esta manera daba a entender el Espíritu Santo que aún no estaba abierto el camino del santuario mientras subsistiera la primera Tienda.**

Por eso era necesario que el culto externo de la Ley Antigua no sólo fuese figurativo de la verdad futura que se ha de manifestar en la Patria, sino también de Cristo que es camino que lleva a la verdad de la Patria.

Pero en el estado de la Ley Nueva este camino ya está revelado, por eso, no hay prefiguración como si fuese futuro, sino conmemoración a modo de pasado o presente. Porque solamente es figura de la futura verdad de la Gloria, que aún no se ha revelado. Y esto es lo que dice San Pablo en Heb. 10, 1: **No contiene la ley más que una sombra de los bienes futuros, no la realidad.**

La sombra es menos que la imagen. La verdad divina, pues, pertenece a la Ley Nueva como imagen y a la Ley Antigua como sombra.

I-II, q. 101, a. 2.

La gentilidad logra la "participación en la naturaleza divina" en cuanto que sus miembros se hacen ciudadanos de Israel, y esa ciudadanía, que constituye al pueblo de Dios, se alcanza mediante la participación en la fe de Abraham cuyo objeto terminal es el Cristo por venir.

Pues tú, gentil, fuiste cortado del olivo silvestre, o sea, de la gentilidad, que era naturalmente infructuosa, no según Dios hizo la naturaleza, sino en cuanto estaba corrompida por el pecado; Sab. 12, 10: Su perversidad ingénita, su malicia innata. Efesios 2, 3: Eramos por naturaleza hijos de la cólera.

Para ser injertados en un olivo cultivado, esto es, en la fe de los judíos, **contra tu natural,** o sea, contra el uso común de la naturaleza. Porque no se acostumbra injertar un árbol silvestre en un buen árbol, sino más bien al contrario.

Ad Romanos L. III, n. 910.

IV. ISRAEL ES CRISTO

El modelo acabado y perfecto de Israel es Cristo. Es El, en cuanto hombre, el israelita en sentido plenario, porque es el objeto de la Promesa nacida de la fe de Abraham.

Nótese, con todo, lo siguiente: si es verdad que espiritualmente es perfecto, israelita, no lo es por su mera descendencia natural del Patriarca toda vez que, en lenguaje de Santo Tomás, si bien su "sustancia corpórea" es de Abraham, según su "razón seminal" su origen está en la Jerusalén Celestial.

Cristo es la razón de ser del Israel de Dios.

La razón de ser de la elección de Israel fue llevar la bendición de Dios a todo el mundo por los "descendientes de la fe" de Abraham como medio, por El Descendiente de esta fe, como causa. Ya que sólo por la gracia de Cristo los hombres se incorporan a la fe de Abraham.

Mientras los descendientes permanezcan en el orden de la descendencia natural y no en el orden de la gracia, serán tan paganos como la gentilidad idolátrica. La culpabilidad de los judíos está en no comprender ni abrazar la fe de los santos del Antiguo Testamento; se han arraigado en las sombras.

A mi entender, ya en el libro de Job se señala la falla de la espiritualidad judía. Job siente el **honor de ser justo.** Dios le debe a él, por ser justo, y por eso se tiene por interpretador de Dios. Aprendida la lección, se hace verdaderamente justo y confiesa:

Sê que eres todopoderoso: ningún proyecto es irrealizable.

Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido.

Si, he hablado sin inteligencia de maravillas que me superan y que ignoro...

Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos.

Por eso retracto mis palabras, me arrepiento en el polvo y la ceniza.

Cap. 42.

Comentando el texto de Rm. 9, 8: **No todos los de Israel son israelitas**; el Santo Doctor enseña:

Los judíos se gloriaban principalmente de dos cosas: de Abraham, que fue el primero que recibió la alianza de la circuncisión del Señor; y de Jacob o Israel, en cuya posteridad se contaban como pueblo de Dios...

Entonces, el Apóstol muestra su propósito. Primero, por comparación con Jacob, diciendo: **no todos los de Israel**, los de Jacob según la carne, **son verdaderos israelitas**, a los que pertenecen las promesas de Dios, sino aquellos que son rectos y ven a Dios por la fe; Isaias 44, 2: **¡Oh rectísimo, a quien Yo elegí!** Por eso el Señor dice de Natanael (Jn. 1, 47): **He aquí un verdadero israelita en quien no hay doblez...**

Segundo, demuestra lo mismo por comparación con Abraham. Dice: **ni por ser descendientes** carnalmente de Abraham son espiritualmente hijos de éste, sino que tan sólo lo son los imitadores de la fe y obras del Patriarca: Jn 8, 39: **Si fuerais hijos de Abraham haríais las obras de Abraham.**

Ad Romanos L. II, n. 750.

Todos estos textos, y muchos más que el Doctor Angélico escribe comentando a San Pablo, nos muestran una verdad: **Israel no es una raza, sino una vocación.** Por eso San Pablo llama a la Iglesia "el Israel de Dios" y Santo Tomás rubrica:

Es Israel de Dios, aquel que es espiritualmente Israel en la presencia de Dios.

Ad Galatas L. V, n. 376.

IVAN R. LUNA, Sch.P.

LA SANTISIMA VIRGEN EN SAN ALBERTO MAGNO Y EN SANTA CATALINA DE SIENA

I. SAN ALBERTO EL GRANDE

San Alberto nació en Lauingen (Augsburg), Baviera. Hay divergencia, entre los historiadores, acerca del año de su nacimiento: la opinión más temprana da el de 1193 como probable, pero también se afirma que pudo nacer hacia fines de 1206 o principios de 1207.

Tampoco hay certeza acerca de su verdadero nombre; según los datos más antiguos habría pertenecido a la Casa de Bollstadt, por lo que se llamaría Albrecht von Bollstadt, pero se ha conservado más el nombre con el que se lo conoce frecuentemente: Alberto Magno.

Tempranamente fue reclutado para la Orden de Predicadores (se afirma que hacia los 16 años), junto con otros alemanes, por el Beato Jordán de Sajonia, O. P. (1).

Parece que recibió el hábito en el importante centro intelectual de Padua, continuando sus estudios en Colonia, hasta recibir el título de Maestro de Teología en París, para ser nombrado (quince años después) Arzobispo de Ratisbona.

Padua, Colonia, París y Ratisbona, son las cuatro ciudades principales donde actúa: en 1245 se halla en París, ya Maestro, con un discípulo notable: Santo Tomás de Aquino; en 1248 es Regente del "Studium generale", en Colonia; en 1254 es nombrado Provincial de su Orden para Alemania; y en 1260, el Papa Alejandro IV le confía la Arquidiócesis de Ratisbona (Regensburg), cuyo cargo lo hacía, simultánea-

(1) En el seno de la Orden de Predicadores existe una sucesión espiritual e intelectual que parte del mismo Fundador, Santo Domingo de Guzmán, el cual introdujo y formó al Beato Jordán de Sajonia, quien lo sucedió, a su muerte, como Maestro General y, a su vez, reclutó (entre un millar) a San Alberto Magno, el cual tuvo, entre otros discípulos, a Santo Tomás de Aquino, quien prolongó su escuela, no sólo en sus discípulos inmediatos (Juan, Reginaldo, etc.), sino a todos los que, hasta los presentes días, se conocen como tomistas.

mente, archicanciller del Sacro Imperio Romano Germánico y uno de los tres electores eclesiásticos del mismo.

En un hombre de profunda actividad espiritual e intelectual como él, dichos cargos resultaban inapropiados para cumplir con su vocación predilecta: la enseñanza universitaria y la investigación. Dimite en 1262 y, luego de un tiempo en que se le encarga la predicación de la Cruzada, se establece en Colonia para desarrollar su actividad plenamente.

Asiste al II Concilio de Lyon (1274), ya anciano, y muere en Colonia el 15 de noviembre de 1280. De las cuatro ciudades mencionadas, es ésta la que mayor tiempo lo retiene, al punto de que se piensa que fue su Obispo (2), error frecuentemente repetido.

No es éste el único ni el más grave de los errores acerca de la vida y obra de San Alberto: A menudo se lo ha asociado con las prácticas más oscuras y supersticiosas de la Alquimia y la Astrología de su época, se le ha atribuido obras y discípulos que, aunque burdamente apócrifas, las unas, e inexistentes los otros, han tergiversado su carácter de riguroso científico, notable observador de la naturaleza y fiel hijo de la Iglesia, características que lo llevaron a rechazar firmemente las falsas interpretaciones del aristotelismo (3), a denunciar las ridículas concepciones de la ciencia de su época, y a ceñirse constantemente al glorioso lema de su Orden: "Veritas".

El 16 de diciembre de 1931, fue canonizado y nombrado "Doctor Universalis" por S. S. Pío XI, y mediante la Epístola Decretal "In Thesauris Sapientiae" (4) se extendió a la Iglesia universal su culto, que ya había sido concedido a distintas diócesis de Alemania por diversos predecesores de este Papa.

Si su célebre discípulo, Santo Tomás de Aquino, fue el más grande intérprete de un sano aristotelismo en lo que al aspecto filosófico corresponde, San Alberto lo precedió, dándole las pautas, en lo que a las ciencias naturales compete. Por eso es considerado el Patrono de las mismas, ya que "se advierte en seguida que al parecer ninguna ciencia ha escapado a su genio: ha disertado de la manera más luminosa sobre astronomía, cosmografía, meteorología, climatología, física, mecánica, arquitectura, química, mineralogía, antropología, zoología y botánica. A estos trabajos se deben añadir las diversas obras que conciernen a los oficios, como acerca del hilado, navegación, agricultura y de otras materias técnicas" (5).

También se ocupó, aunque superado por su discípulo Tomás, de

(2) Robles Dann, S. I. y Fernández-Figares, S. I., *Año Mariano*, Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1958. En la p. 766 de esta obra figura, equivocadamente, como "Obispo de Colonia", e.g.

(3) Cf. "In Thesauris Sapientiae".

(4) Epístola decretal de S. S. Pío XI: In Thesauris Sapientiae, Ed. del Centro de Estudios Superiores "San Alberto Magno", Bs. As., 1974.

(5) Cf. *ib.*, ed. cit., p. 6.

Filosofía y Teología. Dentro de esta última, nos limitaremos ahora al aspecto particular de la Mariología, precioso recinto de la ciencia teológica.

1. San Alberto, mariólogo

El término "Mariología" es relativamente reciente; por lo tanto, el llamar mariólogo a San Alberto es una forma contemporánea de expresarse, pero no por ello inapropiada: Fr. Rodolfo de Nimega, O. P. lo llama "secretario y escriba de la Madre de Dios" (6), y Fr. Pedro de Prusia, O. P. comenta: "Escribe acerca de Ella tan copiosamente, que puede decirse no haber libro teológico en que haya olvidado a su muy amada" (7).

Pero esa no es únicamente la opinión de sus antiguos biógrafos (y miembros de su Orden). La ponderación de su valor como Doctor Mariano es constante en todos los especialistas posteriores. Idénticos o similares conceptos se encuentran en Mons. Bittremieux, Mons. Campana o en uno de los más célebres entre los contemporáneos, el R. P. Roschini, O.S.M. (8), para tomar, abreviadamente, a los más notorios mariólogos del presente siglo. Como comenta Fr. Pedro, ninguna de sus obras teológicas deja de lado la consideración de algún aspecto mariano, aunque a veces no muy extensamente.

Es que San Alberto manifiesta un afecto muy peculiar por la Madre de Dios, que mantiene paralelo a la modalidad propia de su Orden: es posible distinguir en él un aspecto mariano dominicano y un aspecto mariano albertino, no excluyentes, y menos contradictorios, sino más bien coexistentes. El "estilo", se podría decir, de la devoción dominicana a María Santísima, es sumamente peculiar y se puede distinguir, no sólo en el miembro de la Primera Orden o en la religiosa de la Segunda Orden, sino también en el Terciario, sea clérigo o laico. Y ello se debe, naturalmente, a los innumerables y singulares privilegios con que ha querido favorecer Ella a la Familia Dominicana. Es una actitud, más bien, de correspondencia o agradecimiento constante.

Y, por otra parte, el carácter propio, individual, del estudioso, del investigador situado en una época determinada, con un método propio que, aunque característico de su entorno histórico, contiene lineamientos notablemente originales, que abrieron nuevas perspectivas y, lo que es muy importante, se continuaron en la posteridad (sobretudo a través de su discípulo Tomás); la sistematización teológica debida a

(6) "La Ciencia Tomista", número especial, publicado en ocasión de la canonización de San Alberto y dedicado íntegramente a él. Cf. Fr. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. (pp. 147 ss.), Salamanca, 1932.

(7) Cf. Marial, de San Alberto Magno, op. cit. (prólogo, p. 10).

(8) R. P. Roschini, O. S. M., *La Madre de Dios según la Fe y la Teología*, Ed. Apostolado de la Prensa, 3ª ed., Madrid, 1962, 2 tomos, passim. Mons. Bittremieux y Mons. Campana, en Marial (prólogo), op. cit.

San Alberto, que no ha sido considerada extensamente, en gran parte porque la fama de su discípulo la ha hecho pasar algo inadvertida (9).

Las obras específicamente marianas atribuidas a San Alberto, "tratados de las alabanzas a la Santísima Virgen" (10), han sido consideradas por la crítica y, en la actualidad, algunas, como la "Biblia Mariana" y el "De Laudibus Beatae Mariae", se conviene que no corresponden a su autoría (pese a que se incluyeron en las dos ediciones más antiguas de sus obras completas). La segunda se considera que es de Ricardo de San Lorenzo, O. P., de modo que cuando el Papa Pío XI se refiere a "tratados de las alabanzas", se entiende en general y no como una referencia particular al "De Laudibus", puesto que en 1931 ya se opinaba que no era obra albertina.

En cuanto al "Compendium super Ave Maria", no se duda de su autenticidad (incluso se sabe que es de la época inmediatamente posterior a su dimisión como Arzobispo de Ratisbona, 1262-7), pero es una obra mantenida durante mucho tiempo inédita y no se tiene constancia actual de haber sido editada. Se presume que sí, por los proyectos del "Albertus Magnus Institut" de Colonia, de incluirla en una edición completa y crítica de todas sus obras (11).

Queda, finalmente, la principal obra mariológica: el "Marial", de la cual no existe duda alguna acerca de su autoría y, aunque se trata de una obra temprana (parece ser de 1245, aproximadamente), tiene la ventaja de ser suficientemente extensa como para comprender la mariología albertina y haber sido considerablemente difundida (se conocen cinco ediciones incunables y numerosas traducciones, inclusive al español).

Se considerará pues, el "Marial" en su triple nota de auténtica, suficientemente extensa, y exclusivamente mariana, para cumplir con la finalidad propuesta en el presente ensayo, aun cuando se lo haga con la brevedad requerida por el mismo.

2. El "Marial" de San Alberto

El término "Marial", como queda dicho, es un sinónimo medieval de Mariología en ambos sentidos: como título de cualquier obra de ese tema o como expresión de esa rama de la Teología.

La obra es llamada "**Mariale sive Quaestiones super Evangelium 'Missus est angelus Gabriel'**", en la edición Borgnet, París, 1890-99, y figura en el tomo 38 de la misma.

(9) Fr. M. Cuervo, O. P. "La Teología como ciencia y la sistematización teológica, según San Alberto Magno", en "La Ciencia Tomista", op. cit. (p. 173).

(10) In *Thesauris...*, ed. cit., p. 9.

(11) Según los últimos datos, el "Albertus Magnus Institut" de Colonia, tenía (en 1975), muy adelantado dicho proyecto. Existen otras dos ediciones de sus Obras Completas: la de Lyon, 1631, debida a Jammy, y la de París, 1890-1899, debida a A. Borgnet. (Cf. Albert Garreau: *San Alberto Magno*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944).

En la edición Jammy, Lyon, 1631, figura en el tomo 20, con el título: "**Super Evangelium 'Missus est' Quaestiones CCXXX**".

Comúnmente es conocida como el "MARIAL", simplemente (12). San Alberto toma el pasaje de la Anunciación en San Lucas, I, 26-37 y, con esos escasos doce versículos como tema, desarrolla un tratado mariológico de 230 cuestiones, muestra de la riqueza especulativa de su época y, no menos, del profundo afecto por la Madre Universal, de la cual quiere saber lo más posible.

Las presentes consideraciones no tienen la pretensión de ser exhaustivas, en modo alguno, sino más bien un término medio entre el magnífico, pero breve prólogo del P. Serapio de Iragi, O.F.M. Cap. a la edición citada, y un estudio extenso y crítico.

Dichas consideraciones se dividirán en dos categorías: **mariológicas** y **mariales**.

Mariológicas serán aquellas que correspondan a la Mariología actual, para denotar el valor de Doctor Mariano y la actualidad de San Alberto.

Mariales serán aquellas correspondientes a cuestiones de su época, asuntos no necesariamente profundos y, a veces, aparentemente ociosos, pero que denotan su valor de hijo fiel y lleno de profundo afecto hacia su Madre.

Comenzando por aquéllas, se deberá considerar en primer término el Principio fundamental y primero de la Mariología. En ese sentido hay mucha divergencia entre los autores: algunos consideran que no hay un único principio, y otros, aun admitiéndolo, consideran que es compuesto. A este respecto, nos inclinamos al parecer del R. P. Roschini (13), el cual considera un único principio formalmente **uno** y virtualmente **completo**: la Maternidad Universal. (María es Madre de Cristo, el Hombre-Dios, y de su Cuerpo Místico, esto es, del Creador y de las criaturas).

Junto a este principio primario, Roschini admite cuatro principios secundarios (pero también de carácter fundamental, como aquél):

—El principio de singularidad: Siendo la Virgen Madre una persona enteramente singular, trascendente a todas las demás y constituyendo un orden aparte, reivindica para sí privilegios enteramente singulares que a ninguna otra pueden convenir.

(12) San Alberto Magno, *Marial* ("Mariale sive quaestiones super Evangelium 'Missus est Angelus Gabriel'"), Emecé, Buenos Aires, 1948. En adelante, se citará esta traducción, que se tiene a la vista.

(13) R. P. Roschini, op. cit., tomo I: "Los Principios fundamentales de la Mariología" (pp. 97-134).

—El principio de conveniencia: Por su dignidad de Madre Universal, de Mediadora y Reina, se deben atribuir a la Virgen María todas las perfecciones que convienen realmente a dicha dignidad.

—El principio de eminencia: Todos los privilegios de naturaleza, gracia y gloria que Dios ha concedido a los demás Santos, los ha debido conceder de algún modo (equivalente o bien eminente) a la Virgen Madre.

—El principio de analogía: A los distintos privilegios de la Humanidad de Cristo corresponden en la Santísima Virgen Madre privilegios análogos, conforme a la condición de cada uno.

Consideraremos, por lo tanto, el principio primario y los cuatro secundarios en San Alberto, ciñéndonos exclusivamente al contenido del "Marial" (14).

La Maternidad Universal:

"En la Anunciación la Santísima Virgen fue elevada por entero a la mayor aproximación con Dios, de tal suerte que sólo convirtiéndose en Dios podía subir más alto de lo que se elevó al ser Madre de Dios" (Q. XII, I, 6).

"...no puede concebirse gracia tan elevada como ser Madre de Dios" (Q. XXXIV, IV).

"El don de la Maternidad divina es cosa mejor que el don de la Fe, de la Esperanza o de la Caridad, porque aquél incluye a estos otros" (Q. I, I, 7).

"...el don de la Maternidad divina incluía la bienaventuranza eterna, y no al revés" (Q. CL, 4).

Estos cuatro pasajes del "Marial", no están citados como otros tantos ejemplos de alabanza a la Maternidad, sino como muestras de la doctrina de San Alberto en cuanto al carácter fundamental y primario de este principio. En lo que hace a la Maternidad del Cuerpo Místico:

"...empero ser hermano de Dios no es causa u origen de Dios, sino sólo efecto de la acción del Hijo, procedente de la Madre de Dios" (Q. CXLI, 5).

"...sería mayor el que fuese Hijo de Dios, menor el que fuese hijo de la Santísima Virgen Madre" (Q. CXLI, 9).

"...la de ser Madre de todos bajo un triple aspecto: por generación fue Madre de un solo Hombre, por regeneración de todos los hombres, y por imitación de todas las vírgenes" (Q. CLXVI).

(14) El Marial se cita según la edición mencionada en nota 12, por cuestiones (Q.) y la numeración romana de las mismas.

El principio de singularidad:

"...fue exaltada sobre todos los coros de los Angeles y, por lo tanto, más allá de las tres jerarquías; fuéle asignada una cuarta jerarquía, a la derecha, con su Hijo, esto es, en el puesto más excelente" (Q. LXI, V).

Para comentar este principio basta con tomar tres momentos de la vida de la Virgen: su concepción, su virginidad permanente y su muerte, las tres singulares: su Concepción Inmaculada, su Virginidad unida a la Maternidad y su Asunción final. De cada una se tomará un solo ejemplo en el "Marial":

"...Contestamos que ello no fue posible; para eso hubiera tenido que ser concebida de una virgen..." (Q. CLXIII, III).

"Esto nos da a entender que la Madre de Dios había de juntar en sí la integridad de la virginidad con la fecundidad de la maternidad" (Q. XI, IV).

"Estos argumentos, autoridades y otras razones que pudieran traerse, demuestran suficientemente que la Santísima Madre de Dios fue asunto sobre los coros de los Angeles en cuerpo y alma. Para nosotros ésta es una verdad indiscutible" (Q. CXXXII, 12).

De los tres pasajes elegidos, el primero se destaca por ser la más clara negación, en todo el "Marial", de lo que hoy es dogma. Es sabido que en esa época se negaba, por lo general, la Inmaculada Concepción. Algunos tratan de disimular esa negación (en San Alberto es demasiado clara como para disimularla); otros (generalmente editores), simplemente la suprimen (15); otros, finalmente (como el autor del prólogo al "Marial", Fr. Serapio de Iragi), consideran que dicha negación se fundaba en la alternativa de tener que negar una afirmación de la Escritura: "Pasó a todos los hombres la muerte de Adán, en quien todos pecaron" (Rom. V, 12). Sin embargo parece ser que la causa habría estado en una aplicación exagerada del "lema" aristotélico acerca de la "virtud del término medio entre dos extremos". Refiriéndose al pecado original, San Alberto, en el "Marial", dice claramente: "Entre no tenerlo ni haberlo tenido jamás, y tenerlo y haberlo tenido, hay un término medio: haberlo tenido en cierta manera y no tenerlo ahora. Esta fue la pureza de la Virgen María, que sigue a la pureza de Cristo" (Q. CXXXVII, 2).

El principio de conveniencia:

"...con la semejanza de la luz se expresa la elevada dignidad de la Santísima Virgen" (Q. XXIX, III).

(15) Por ejemplo, en la traducción española del *Compendio de Teología* de Santo Tomás de Aquino, debida al Dr. Dn. León Carbonero y Sol (Madrid, 1880) se suprime el Cap. CCXXIV, porque allí se niega dicho dogma aunque la traducción argentina (Ed. Cultural, Bs. Aires, 1943), lo incluye.

Para comentar este principio, tomaremos también tres textos que dejan trasuntar la dignidad de María parangonada con la de Dios, su dignidad en comparación con la de las criaturas, y el carácter de su dignidad.

"...la substancia o persona de la Santísima Virgen, después de Dios, es la más alta y digna..." (Q. LXX, 5).

"...y excede a toda criatura. Luego también sus potencias, sus hábitos y sus propiedades exceden a toda criatura" (Q. LXX, 5).

"...pudo engendrar un Hijo, no sólo igual a Ella, sino infinitamente superior. Esto eleva también de una manera casi infinita la excelencia de la Madre, pues todo árbol se conoce por sus frutos; de ahí se sigue que, si la buena calidad del fruto justiprecia al árbol, la bondad infinita del fruto revela una bondad en cierto modo infinita en el árbol que lo ha producido" (Q. CXC VII).

El R.P. Roschini señala el riesgo de confundir este principio tan legítimo con el pseudo-principio de la **posibilidad** ("Dios pudo conferir a la Virgen ciertos privilegios... luego, **se los confirió**") (16). Ello podría conducir a errores graves.

El principio de **eminencia**:

"...fuera de ser Dios, no puede concebirse gracia tan elevada como ser Madre de Dios" (Q. XXXIV, IV).

Nuevamente, para considerar este principio, traeremos a colación tres privilegios: el de naturaleza, el de gracia y el de gloria, que en María están en grado eminente. Elegimos, en el "Marial", los pasajes siguientes:

"La Santa Virgen vino a la existencia obrando una naturaleza superior contra una inferior. Luego su concepción fue sobrenatural" (Q. CXXVI, 3).

"...se anuncia a la Santísima Virgen la plenitud de gracia, origen y medio de toda gracia y también causa de la que se ha de comunicar al género humano, tanto en esta vida como en la otra" (Q. XXXIII, II).

"El comienzo de la bienaventuranza se significa por la gracia, la consumación por la gloria" (id.). "por haber sido sublimada hasta el solio real, ocupando un lugar junto al Rey de la gloria como Reina de misericordia" (Q. CLXXX).

Al referirse al hecho de que poseyó en grado eminente todo lo que tuvieron todos los Santos, San Alberto se pregunta si le correspondió la aureola del martirio (Q. LXXVIII y LXXXI), a lo que responde afirmativa-

mente pero entendiéndolo en el sentido de que es Reina de los mártires, no de que haya sufrido el martirio.

El principio de **analogía**:

"Entre Dios y la Santísima Virgen se dio asociación substancial, en la humanidad; ... asociación cualitativa, pues en ambos hubo la semejanza de un solo querer; ... asociación cuantitativa, pues Ella es Reina del mismo reino del que su Hijo es Rey" (Q. CLXV).

Acá también escogeremos tres pasajes del "Marial", para ilustrar otras tantas analogías entre la Humanidad de Cristo y la de María, a saber: la Mediación de Cristo y la Mediación mariana, la Redención de Cristo y la cooperación mariana a la Redención (Co-redención), la Ascensión y Glorificación de Cristo y la Asunción y Coronación de María:

"Acueducto admirable, ya que por él corren hacia abajo todas las aguas de las gracias y vuelven a subir por el mismo" (Q. CLXIV).

"...Señora de todas las criaturas... como Madre del Creador, como cooperadora del Redentor, y como Reina de la creación y de la regeneración" (Q. CLXVI).

"...apoyada sobre el Amado, subió a los cielos en cuerpo y alma... como un ser superior, fue exaltada sobre todos los órdenes de las puras criaturas" (Q. CXCIII).

San Alberto tiene un pasaje, en la obra que estamos considerando, donde se recurre a la vez al principio de eminencia y de analogía:

"De la gloria de Cristo en cuanto hombre poseía no tan sólo una parte, sino el todo, con quien participó en la misma naturaleza, con quien fue muy semejante en gracia y en gloria, a quien amó, lo mismo que a su gloria, más que a sí misma y que todo lo suyo" (Q. CLXXXVIII).

Todo lo que antecede corresponde a las consideraciones que hemos llamado **maricológicas**; en cuanto a las que denominamos **mariales**, por el hecho de que no se pueden corresponder con una Mariología al estilo contemporáneo, las reflejaremos en unos cuantos ejemplos, algunos de ellos profundos, otros curiosos o ingeniosos:

Refiriéndose, por ejemplo, a los conocimientos que tuvo la Virgen, se pregunta (y responde afirmativamente), si la Virgen conoció el Libro de las Sentencias (Q. CX). Ello equivaldría a que un mariólogo contemporáneo se preguntase si la Virgen conoció la "Summa Theologica" de Santo Tomás de Aquino (pues el Libro de las Sentencias cumplía un papel similar al de la "Suma" en la actualidad). Lo que podría parecer ingenuidad, movida por un indudable afecto a la Virgen Madre, no queda allí sino que le sirve de ocasión para considerar algún asunto doctrinal. Como el que, preguntándose si conoció la Suma de Santo Tomás, termi-

(16) R. P. Roschini, op. cit., tomo I, p. 122.

nara considerando el Tratado de Dios Trino y la cuestión de la pertenencia de la Virgen al orden de la unión hipostática.

Cuando se pregunta (Q. CI) si la Virgen conoció el derecho, leyes y decretos, compone un pasaje magnífico:

"1. El abogado manifiesta su sabiduría en tres cosas, a saber: en conseguirlo todo, primero, de un juez justo y sabio; segundo, de un contrincante astuto y sagaz; tercero, en una causa desesperada. Pero la Santísima Virgen logró la apreciada sentencia de un Juez Señor sapientísimo; contra el demonio, enemigo el más astuto; en una causa desesperada; luego fue sapientísima abogada".

"2. Es de sabios elegir un abogado sabio. Pero el mismo Espíritu Santo, que todo lo sabe, nos eligió esta abogada. Luego fue sapientísima".

"3. Algunos abogados pueden esforzarse en probar sofisticadamente que lo injusto es justo; mas no pueden hacer que lo sea en realidad. Pero la Santa Virgen logró esto con nuestra Injusticia. Luego su alegato incomparable superó sin medida al de cualquier otro".

Sorprende al responder a la cuestión acerca de quién impuso el Nombre de Jesús (Q. CCXVI), porque, aunque da cuatro posibilidades... termina, no solamente aceptando las cuatro, sino dando el tiempo de cada una:

"El nombre de Jesús lo impusieron Dios, el Angel, la Señora de todos y José. Dios, suministrando la materia; el Angel, proclamándolo; la Señora, mandándolo imponer, y José, ejecutándolo".

"Luego nos consta **cuándo** le fue impuesto el nombre: Dios desde la eternidad; el Angel en la Anunciación; nuestra Señora y José en la Circuncisión".

Entre otras cuestiones, se ocupa de la hora en que aconteció la Anunciación (Q. VII); de qué hacía la Virgen en ese momento (Q. XII); varias particularidades acerca de su persona: color de los ojos, cabellos, cutis, etc.

Asimismo analiza detenidamente las palabras de que se sirvió el Angel, aunque omite todo comentario a la respuesta de María: "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra", dejando incompleto, inexplicablemente, el "Marial". Suele completarse (como en la trad. al español) con lo que contiene su comentario al Evangelio según San Lucas (17).

Cuando considera si la Virgen recibió los Sacramentos todos (Q. XXXVI), opina que recibió el Bautismo, haciendo analogía con la Purifi-

(17) Marial... pp. 745-753.

cación: por humildad, sin necesitarlo. Sorprende, por ello, la negación de la Inmaculada Concepción, según se admite en otras partes. En similar consideración, cuando se resuelve por negar que la Santísima Virgen haya recibido el Sacramento del Orden, se pregunta por qué las mujeres no son promovidas a las Sagradas Ordenes (Q. XLII) y da una respuesta diversa a la clásica de su época, de sentido común y no ofensiva para el "devoto sexo".

Asuntos cuya solución podría parecer obvia, como el de si la Virgen tuvo Fe (Q. XLIV) lo ocupan extensa, pero no injustificadamente.

Así, en general, la consideración de los asuntos **mariales** podría ocupar una extensión cinco o seis veces mayor que la de los **mariológicos**, pero su valor no sobrepasa lo curioso o lo anecdótico. Reiteramos que lo que de ello se concluye es el profundo afecto que manifiesta por su Madre, de la cual quiere saber todo, no con curiosidad científica (al menos no exclusivamente), sino con intención laudatoria.

Por otra parte, hay divergencias en cuanto al carácter del "Marial": según unos, obra ascética mechada de doctrina; según otros, obra teológica con las características de su época. De cualquier modo, necesario para comprender el pensamiento mariológico del Santo.

II. SANTA CATALINA DE SIENA

Santa Catalina nació en Siena, hija de Giacomino Benincasa y de Lapa di Nuccio Plagenti, en la tintorería de Fontebrandia (Contrada dell'Oca), el 25 de marzo, día de la Anunciación, que en ese año de 1347 coincidió con el Domingo de Ramos; junto con otra hermana, gemela, que murió apenas bautizada (con el nombre de Juana). Con ellas, los Benincasa tuvieron, en total, 24 hijos.

La familia estuvo siempre muy ligada a los dominicos de Campo-reggio, y un sobrino, Tomás della Fonte, que había ido a vivir con ellos al quedar huérfano (sobrino por una hermana mayor de Catalina), decidió entrar en la Orden cuando Catalina tenía unos seis años. Esa decisión fue fundamental para la Santa, tanto que, años después, Fr. Tomás fue su confesor. En 1364 Catalina ingresó, permaneciendo laica, a la Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo (la antigua Milicia de Jesucristo, actualmente denominada Hermandad seglar, de la que la Santa es Patrona). No fue religiosa, como a veces se cree; las religiosas (contemplativas) constituyen la Segunda Orden. Siguió viviendo con su familia y se vinculó a intelectuales, artistas y religiosas, preparándose a la vida de acción. Después de sus Místicas Bodas con Jesucristo (1366-67), ese grupo formaría lo que se llamó el Cenáculo Cataliniano (1368).

En 1370 consigue su primera conversión: Andrés de Bellanti, con-

Considerándose ese hecho como el inicio de su vida pública. Catalina, en el breve resto de años que le quedan, logra unir admirablemente la acción con la contemplación. El mismo año inicia la serie de sus célebres cartas, medio fertilísimo de apostolado. En la actualidad, nos quedan 382.

Por su trato directo o epistolar, empieza a ser conocida y respetada: en 1372 entra en tratativas por la paz de Italia con el legado pontificio; uno de los enemigos del Papa, Visconti, quiere entrar en buenos términos con ella; escribe al nuncio apostólico acerca de los problemas de la Iglesia; predica la Cruzada.

En 1374 se propaga una grave peste en Siena, en la que Catalina se destaca por su heroica e incansable atención a los enfermos. Pierde dos hermanos, una hermana y ocho sobrinos en la misma. En esas circunstancias conoce, junto al lecho de un enfermo, al noble capuano Raimundo delle Vigne que poco después sucede a Fr. Tomás della Fonte como confesor y director espiritual de la Santa (18).

En ese mismo año, 1374, asiste al Capítulo general de su Orden, realizado en Florencia. En el año siguiente acontece la impresión de las Sagradas Llagas de la Pasión en el cuerpo de la Santa. Redobra su predicación de la Cruzada, se ocupa de la paz de las ciudades toscanas y soluciona problemas políticos en Lucca. Escribe su primera carta a S. S. Gregorio XI.

Sus dos grandes ideales para este mundo fueron: el regreso del Papa a Roma y la predicación de la Cruzada; el primero solucionaría el grave problema de una Cristiandad dividida y el segundo traería, indirectamente, la paz a Italia, al derivar a los facciosos en lucha hacia una contienda que los uniría en una conquista noble.

En 1376 viaja a Avignon, representando a Florencia, en una misión ante el Papa, y aprovecha para intercederle por su regreso a Roma; convence al Duque de Anjou en favor de la Cruzada y de la posibilidad de paz entre Inglaterra y Francia. Consigue la vuelta del Papa a Italia.

En 1378 cumple una misión papal, esta vez ante los florentinos. Luego se retira a Vallombrosa, donde encuentra el sosiego temporal que le permite escribir el "Diálogo de la Divina Providencia", pero de inmediato debe volver a la actividad: muerto el Papa, es elegido S. S. Urbano VI, y ella debe unirse a la lucha por su legitimidad, ante la elección de un antipapa avignonés. Se abre de nuevo el cisma y, en actividad intensísima, recorre Italia consiguiendo importantes triunfos a favor del Papado. Se dirige a Roma y así se ve obligada a separarse

(18) Fr. Raimundo de Capua, O. P., es el Beato Raimundo delle Vigne, XXIII Maestro General de la Orden, descendiente de Pier delle Vigne, Canciller de Federico II. Fue confesor de Santa Catalina después de Fr. Tomás della Fonte, O. P., luego de conocerla junto al lecho de muerte de Matteo Cenni, el cual sobrevivió luego de haberla la Santa.

definitivamente de su confesor, coprotagonista de todas sus lides, testigo de sus triunfos y, posteriormente, el principal relator de su vida.

Con la aflicción profunda que le causó el cisma y el permanente deseo del martirio (que la acompañó toda su vida), muere en Roma, el domingo anterior a la Ascensión: 29 de abril de 1380, fecha en que la Iglesia y su Orden conmemoraban a San Pedro de Verona, mártir dominicano. El 25 de marzo, su último cumpleaños en el mundo, cayó en Pascua de Resurrección.

El 29 de junio de 1461 fue canonizada por S. S. Pío II; el 13 de abril de 1866 fue proclamada co-Protectora de Roma por S. S. Pío IX y el 4 de octubre de 1970, Doctora de la Iglesia, por S. S. Pablo VI.

Su madre, Lapa, que tanto había bregado al principio porque se casara, la sobrevivió, quizás porque la Divina Providencia quiso que fuera testigo de lo que soñaba Dios para su Santa hija.

La seráfica virgen, Protectora del Papado, Esposa Mística de Jesucristo, no dejó escritos mariológicos, pero llevó una vida tal que se puede considerar de imitación perfecta de la Madre Universal.

1. María en la vida de Santa Catalina

Consideraremos la influencia de María Santísima en la vida de Santa Catalina en base a unos cuantos ejemplos destacables, advirtiendo que es un tema susceptible de mayor extensión y profundidad; pero, naturalmente, nos restringiremos a las limitaciones de ensayo breve que hemos querido dar a estas líneas.

La principal fuente para conocer la vida de la Santa es la biografía de su confesor, el Beato Raimundo delle Vigne, O. P., llamado de Capua, que fue el XXIII Maestro General de la Orden de Predicadores (+ 1399) y de cuya obra (19), son tributarios, en mayor o menor grado, todos cuantos posteriormente se ocuparon de redactar la biografía de Santa Catalina (20).

El Beato Raimundo comenta que cuando Catalina contaba siete años, hizo voto de perpetua castidad en presencia de la Virgen María, después de haberlo pensado con detención y haber orado mucho. El compromiso fue ante una imagen de la Virgen, y Catalina conservó la oración empleada al efecto: "Oh beatísima y Santísima Virgen, que fuiste la primera entre todas las mujeres en consagrar con voto perpetuo tu virginidad a Dios, y que por esto te concedió ser Madre de su

(19) Beato Raimundo de Capua, O. P., *Vida de Santa Catalina de Siena*, Espasa-Calpe, Bs. Aires, 1947. Curiosamente, en la edición de Espasa-Calpe, figura como autor "San Francisco" de Capua. No se conocen las razones de este error: no existe ningún "San Francisco de Capua", ni dentro, ni fuera de la Orden. La editorial indicada retiró de sus catálogos dicha obra, en los últimos años.

(20) Con motivo del VI Centenario de Santa Catalina se ha traducido y publicado la magnífica obra de Johannes Jorgensen, Ed. Fontis, Bs. As. s/f.

Unigénito Hijo. Pido a tu inefable piedad que no teniendo en cuenta mis pecados y defectos te dignes concederme gracia tan grande..." (21).

Según se ve comprendió tempranamente que un voto tal no puede tener sentido si no está unido y hecho en analogía a la Virginidad de la que, por ello, es llamada Virgen de las vírgenes.

En cuanto al misterio de la Maternidad de María, también Catalina hizo de él perfecta imitación: madre espiritual, no sólo de los Terciarios (de la cual es Patrona, aunque prefieren llamarla madre), ni sólo de sus discípulos, que habitual y naturalmente la trataban de madre, sino también de su propio confesor quien no obstante ejercer la dirección espiritual sobre ella, solía recibir en reciprocidad sus consejos y frecuentemente la trataba filialmente, como consta en muchas cartas (22).

Es sabido que la búsqueda de la unión con Cristo implica la unión con María. Baste un ejemplo, traído por Fr. Raimundo en su "Vita": en ocasión de haber tenido Catalina una tentación de soberbia mientras oraba ante un crucifijo, la rechazó de inmediato invocando al Salvador, no para que le suprimiese las tentaciones, sino para que le diera las fuerzas necesarias y la asistiese en vencerlas. Dice su confesor que de inmediato se le apareció María Santísima para reconfortarla con el mismo medio por el que había sufrido la tentación, y la Santa quedó llena de consuelo. La Santa se había dirigido al Hijo... y le respondió la Madre: la unión mística con el Hijo la tenía unida místicamente con la Madre.

Para afirmar mejor esto se debe recordar el episodio que relata su biógrafo, en oportunidad de la muerte de Catalina: "La misma mañana en que expiró la Santa, había yo ido a la iglesia de San Pedro Mártir para celebrar allí la Santa Misa. Una vez celebrado el sacrificio del altar, volví a mi dormitorio con el fin de preparar mi pequeño equipaje, cuando al pasar por delante de una imagen de la Virgen Santísima, recité en voz baja el Ave María, de acuerdo con la costumbre de los religiosos, y permanecí allí arrodillado breves instantes. Entonces oí una voz que no venía por el aire, sino que pronunciaba palabras que llegaban a mi mente en forma directa y no por los oídos y que, sin embargo, percibí de una manera tan clara y distinta como si las hubiese oído... Pues bien, esta 'voz' hizo llegar las siguientes palabras a mi mente: 'No temas; estoy aquí por ti; estoy en el cielo por ti; yo te protegeré y te defenderé; estate tranquilo; estoy aquí por ti... No podía en aquel momento atribuírlas a nadie, sino a la Virgen María, a quien yo estaba saludando en aquel instante...' (23).

(21) Año Mariano, ed. cit., p. 252.

(22) Cf. Cartas Espirituales y Cartas políticas.

(23) Beato Raimundo de Capua, O. P., Vida..., p. 190. La confirmación de que se trataba de Santa Catalina, la menciona poco antes, p. 189, en la obra empleada (traducción al español), v. nota 19.

No sabía, en ese momento, Fr. Raimundo que Catalina había muerto (se encontraba en Génova, y la Santa murió en Roma), pero la reiteración "estoy aquí por ti" y "estoy en el cielo por ti", no podía ser atribuible a la Santísima Virgen, en modo alguno. Él había saludado a la Madre y le contestó la hija. Cuando, posteriormente, se enteró de que en su lecho de muerte Santa Catalina repetía insistentemente: "Acudid a Fr. Raimundo... que no tema nada que pueda ocurrirle... le protegeré en todos los peligros...", reconoció con certidumbre que era la senense la que le había contestado y no la Madre de Dios, como pensó al principio. Esta es una muestra evidente de la unión mística de Catalina con la Virgen Madre. Unión mística que partía de las Bodas Místicas con el Cordero y que confirman la imitación perfecta de María, en que vivía la Santa.

En las Bodas Místicas de Catalina con Jesucristo, María desempeña un papel de testigo principal, similar al del sacerdote en cualquier boda: es Ella la que toma la mano de la Santa (que entonces tenía 20 años) y la acerca al Señor para que le coloque el místico anillo. En el Convento de San Marcos (Florencia) existe una magnífica tabla de Rodolfo del Ghirlandaio que representa los Místicos Esponsales: al centro, la Santísima Virgen, flanqueada por su divino Hijo a la derecha y Santa Catalina a la izquierda, tomándoles de la mano, en el papel que haría un sacerdote, como testigo principal, rodeados todos por el Apóstol San Juan, Santo Domingo de Guzmán, el Profeta-Rey David, como testigos secundarios (24).

Pero ese es, simplemente, el caso de un artista que realiza su obra inspirado en lo que cuenta el relato. Lo notable es que muchas veces se representó a la Virgen con el rostro de Santa Catalina, como en el busto en mármol de Neroccio Landi, existente en la ciudad natal (Siena), quizás la más notable y clara de las obras realizadas en ese sentido (25).

En cuanto a las revelaciones que recibió de la Madre de Dios, se consignan dos importantes: En ocasión de la peste de 1374, durante la cual Catalina se destacó por su acción infatigable en favor de los enfermos, llegó un momento en que, a su vez, contrajo la terrible plaga. Entonces se le apareció la Virgen para mostrarle las innumerables almas que Dios tenía destinadas a que se salvaran por su medio y que aún no moriría para poder cumplir esa misión.

También fue la Santísima Virgen quien le reveló que Raimundo de Capua estaba designado para ser su confesor y director espiritual.

La devoción de Catalina a la Virgen Madre fue acordemente profunda y peculiar: desde la forma, quizás insólita, en que solía rezar el Rosario en sus primeros años, recorriendo una escalera, de rodillas, y

(24) Se puede ver una reproducción, e. g. en Fr. Ludovico Ferretti, O. P., S. Caterina da Siena, Ed. Ferrari, Roma, 1925, p. 33.

(25) Una reproducción de dicho busto se puede ver en Ferretti, op. cit., p. 91.

recitando un Ave María por cada escalón, hasta su afirmación: "María es la dispensadora de la misericordia y la portadora del fuego del amor divino" (26), que no es simplemente una frase en una persona que, si se caracterizó por algo, fue precisamente por el notable espíritu de misericordia que demostró en todos sus actos y por ser toda ella una verdadera llama viviente del fuego de amor divino.

Es evidente que en las ocasiones de gran urgencia acudía a la Madre Virgen con absoluta confianza, como en los días angustiantes de las luchas causadas por la rebelión del antipapa Clemente VII y sus secuaces, en que inició una cruzada de plegarias (destacándose notablemente su "**Compañía de la Virgen**", que supo contagiar a toda Siena la fidelidad al verdadero Papa Urbano VI). Ante la gravedad del cisma, invocaba a la Virgen, llamándola: "Templo de la Trinidad, portadora del fuego, dispensadora de misericordia, germinatriz del fruto, dadora de paz, tierra fructífera de la cual tenemos la fragante flor del Verbo Unigénito de Dios, carro de fuego que nos trajo el fuego escondido y velado bajo la naturaleza de su Humanidad..." y recomendaba a la Reina de cielos y tierra a "la dulce esposa de su dulcísimo Hijo" y al "Vicario suyo y el pueblo todo... pese a que se haya rebelado contra la cabeza visible...". Y, de un modo especial, pedía por sus hijos espirituales, para que llegasen a ser "carbones encendidos, inflamados en la Caridad de Dios y del prójimo". Con estas palabras proclamaba su cruzada de plegarias y, lamentando no poder combatir junto a los defensores del legítimo Papa, se conformaba con "orar como Moisés, mientras el pueblo combatía... y mientras que él oraba, el pueblo vencía..." (palabras a Federico da Balbiano, al exhortarlo a disponer sus cuatro mil caballeros de la Compañía de San Jorge, en favor de la causa del verdadero Pontífice) (27).

Y cuando, a Instancias suyas, da Balbiano y los de San Jorge retomaron el Castel Sant'Angelo que habían capturado los cismáticos, escribe al Papa: "Gozo porque esta dulcísima Madre, María, y el dulce Pedro, Príncipe de los Apóstoles, os hayan devuelto a vuestro lugar..." (28).

Este hecho, la toma del Castel Sant'Angelo por los fieles a S. S. Urbano VI, aconteció un 29 de abril. Cuando la Santa ofrecía, apenas, unas oraciones al modo de Moisés, privándose de participar de la lucha, lo que en el fondo añoraba era poder derramar su sangre como testimonio, expresando su profundo pesar de no poder alcanzar la gracia del martirio. Si sus dos grandes ideales para este mundo, pero referidos al otro, fueron la Cruzada y el regreso del Papa a Roma, en lo que a ella respectaba, ciertamente su deseo del martirio era profundísimo y constante. Poco antes de retirarse a Vallombrosa, antes del cisma, hubo oportunidad de que perdiera la vida en una sedición; poco después, en plena

lucha por la legitimidad del Papa, fueron varias las oportunidades... sin embargo, el martirio no se le concedió, aunque el Beato Raimundo, al concluir su obra, la considera mártir de la Iglesia, por los múltiples sufrimientos que tuvo que soportar, dando algunas razones que, sin embargo, no terminan de convencer puesto que la Iglesia declara mártir tan sólo al que derrama su sangre por la Verdad. También San Alberto considera, en el "Marial", que se tendría que dar el título de mártir a la Virgen Corredentora, puesto que sufrió análogamente a su Hijo en la Pasión. Y, sin embargo, eso no es tampoco posible, en estricta verdad, pues la Santísima Virgen no derramó nunca su sangre, ni siquiera en la oportunidad más propia para hacerlo (y esto, por el carácter milagroso del parto virginal). Sin embargo, es llamada la Reina de los Mártires y, Santa Catalina, que nació precisamente un 25 de marzo, día de la Anunciación de Nuestra Señora, que siempre buscó una perfecta imitación de la Madre de Dios; Catalina, cuya virginidad se inicia frente a una imagen de la Virgen de las vírgenes y se continúa a lo largo de su vida como en un reflejo de Aquélla; Catalina, que es llamada la Seráfica Virgen por su inflamado amor a Cristo, pero que enciende esa llama de amor en la Llama del Amor que descendió sobre María en Pentecostés... es privada del anhelado martirio, quizás para que, también en eso, se pareciese más perfectamente a la Madre.

Si la Divina Providencia le hubiera dado a optar a Catalina entre el martirio y una vida de más perfecta imitación de María, ¿se podría asegurar cuál de las vías habría elegido?

De los tres pilares en que se asienta la Fe: la devoción a la Sagrada Eucaristía, la devoción al Santo Padre y la devoción a María Santísima, hay pruebas sobradísimas de la adhesión de Catalina. Ella estuvo siempre dispuesta a morir, y lo deseó con fervor durante todos los momentos de su vida; tuvo muchas oportunidades de morir por la Sagrada Eucaristía o por la fidelidad al Papado... pero tuvo una sola oportunidad de morir sin derramar la sangre: la oportunidad de que su muerte se asemejara a la de María.

Como ya lo hemos dicho, Catalina murió en el día de un mártir de su Orden, San Pedro de Verona; a éste Dios le quiso conceder la palma del martirio, a aquélla le concedió el sacrificio de privarse del martirio que, al fin y al cabo, partía del deseo humano de la Santa..., pero, en cambio, le concedió la oportunidad de asemejarse e imitar mejor a su Madre.

2. María en la obra de Santa Catalina

La separación entre la vida y la obra de cualquier personaje es solamente de razón, nunca puede ser real: gran parte de lo que se ha expresado en las páginas anteriores es considerable, también, desde el punto de vista de la obra; máxime que, tratándose de lo mariológico

(26) Robles y Fernández-Figares, Año Mariano, p. 251.

(27) Fr. Ferretti, S. Caterina..., p. 180.

(28) Ib., p. 193.

co, Catalina no dejó escrito alguno, en particular, que se pudiera llamar tal en el sentido específico del término, como se ha podido, al contrario, advertir en San Alberto.

Además, la finalidad de estas breves páginas es parangonar la "mariología" escrita del uno y la "mariología" vivida de la otra.

Sin embargo, se podría hacer un par de alusiones a la obra escrita que dejó Catalina y se conoce en la actualidad.

Si analizamos las 382 cartas, espirituales y políticas, que han llegado hasta nosotros, constantemente notamos que Catalina las inicia con el epígrafe: "Nel Nome di Cristo Crocifisso e di Maria dolce"... en el Nombre de Cristo crucificado y la dulce María. Se comprende cómo, teniendo en su mente ambos afectos, pudo escribir con la solvencia que la caracteriza. La influencia espiritual y política de sus cartas fue incalculable, pues no sólo se debe considerar los efectos inmediatos que produjeron, sino los mucho más numerosos (aunque, quizás, no tan notorios) que han venido produciendo en los seis siglos desde su muerte... Pues bien, ella quiso titular sus cartas en Nombre de Cristo y de María (29).

Finalmente, para resumir, transcribamos una de las oraciones que compuso la Santa en honor de la Virgen, justamente para la fiesta de la Anunciación. Se podrá percibir la notable actualidad de su texto, motivo por el cual la hemos elegido como muestra de su mariología orante:

"A ti recorro, María, y te ofrezco mi petición por la dulce Esposa de Cristo, dulcísimo Hijo tuyo, y por su Vicario en la tierra, para que le sea dada la luz, y con discreción sepa reformar la Santa Iglesia. Que se unan entre sí las gentes y que el corazón del pueblo se conforme con el de él... Hoy te pido con audacia, ya que es el día de las gracias, y sé que a ti, María, nada se te ha de negar" (30).

CONCLUSION

Hemos tomado los modelos de San Alberto, Doctor Universal, y de Santa Catalina, Virgen y Doctora, para alabar a la Virgen Madre:

San Alberto enseña la manera de honrar a la Madre de Dios tratando de introducirse en las verdades reveladas acerca de Ella.

Santa Catalina enseña la manera de honrar a la Madre de Dios tratando de imitar su vida, viviendo dichas verdades.

(29) Santa Catalina de Siena, *Cartas Espirituales*, Emecé, Bs. Aires, 1947; Santa Catalina de Siena, *Cartas políticas*, Losada, Bs. Aires, 1950.

(30) Robles y Fernández-Figares, *Año Mariano*, p. 251.

Las dos maneras son complementarias, no se puede decir que una sea preferible a la otra; en modo alguno podrían tener puntos en contradicción y, aunque la primera (San Alberto) es más propia de varones, y la segunda (Santa Catalina) es más propia de mujeres, esa propiedad no es exclusiva y, menos aún, restrictiva. Se podría decir, mejor, que la manera de San Alberto es más frecuente entre los varones y la de Santa Catalina se da más frecuentemente en las mujeres. Lo cual no obsta a que una mujer pueda escribir eficazmente acerca de María, y un hombre busque una mayor y mejor imitación de Nuestra Señora.

Por eso, aunque hemos tratado a ambos autores por separado, queremos puntualizar en esta última página la unión de ambos. El que toma el camino de la Mariología, terminará comprendiendo la necesidad de realizar una cumplida imitación de la vida de la Virgen, para mejor acercarse al Verbo. El que opta por la imitación de María, tarde o temprano verá la necesidad de profundizar acerca de todo lo que la doctrina implica acerca de Nuestra Señora.

JORGE VIAÑA DE SANTA CRUZ



PUBLICACIONES MIKAEL

1. ALFREDO SAENZ, *San Miguel, el Arcángel de Dios* (2ª ed.) \$a 10
2. EPISCOPADO COLOMBIANO, *¿Hacia un Cristianismo Marxista?* .. Agotado
3. ALBERTO CATURELLI-ENRIQUE DIAZ ARAUJO, *Freire y Marcuse. Teóricos de la Subversión* Agotado
4. ALFREDO SAENZ, *Inversión de Valores. La Música Sagrada. Tres Falsos Dilemas* \$a 8
5. CARLOS M. BUELA, *Modernos Ataques contra la Familia* (2ª ed.) .. \$a 10
6. A. SOLZHENITSYN, *El Suicidio de Occidente* (2ª ed.) \$a 5
7. ALFREDO SAENZ, *Magnificat* (3ª ed.) \$a 10
8. VADEMECUM DEL EJERCITANTE, *Tomad, Señor, y recibid* (3ª ed., corregida, aumentada y mejorada, tapa en plástico) \$a 25
9. ALBERTO FARIÑA VIDELA, *Drama y Mensaje de Sigmund Freud* \$a 10
10. ALBERTO CATURELLI, *El Itinerario Espiritual de Leopoldo Lugones* \$a 10
11. ALFREDO SAENZ, *Eucaristía, Sacramento de Unidad* (2ª ed.) \$a 12
12. GUILLERMO GALLARDO, *Lutero y la Desintegración de nuestra Cultura* \$a 10
13. ALBERTO CATURELLI, *Juicio Crítico a Jean Piaget* \$a 10
14. ENRIQUE DIAZ ARAUJO, *El Evolucionismo* \$a 12
15. ALBERTO GARCIA VIEYRA, *El Rosario y sus Misterios* \$a 15
16. ALFREDO SAENZ, *Cómo Evangelizar desde la Cátedra* (2ª ed.) \$a 5

ESTAMPAS MIKAEL

Ediciones MIKAEL cuenta con una variada selección de estampas religiosas en colores que incluye obras selectas del arte sacro no sólo de Europa, sino también de nuestro acervo cultural.

Son especialmente útiles para ser empleadas con motivo de bautismos, primeras comuniones, confirmaciones, ordenaciones sacerdotales, fiestas patronales, etc.

Pedido mínimo: 50 ejemplares por modelo. Costo por paquete \$a 25
Solicite catálogos en colores.

ULTIMA NOVEDAD

Está en prensa el libro del P. Alfredo Sáenz:

LA CELEBRACION DE LOS MISTERIOS EN LOS SERMONES DE SAN MAXIMO DE TURIN.

En él se expone, de manera orgánica, el pensamiento de un Padre de la Iglesia, hasta hoy bastante desconocido, acerca de los diversos misterios del año litúrgico y de lo que constituye la estructura de la celebración.

La obra, de unas 250 páginas, es especialmente apta para sacerdotes, seminaristas y laicos cultos. Su precio \$a. 70

Encargue desde ya su ejemplar.

Cheques y Giros a nombre de: Revista SAN MIGUEL

C. C. 141 — 3100 PARANA (Entre Ríos)

LA MUSICA ¿DON DE DIOS O MANIPULACION DEL HOMBRE?

"Entre los muchos y grandes dones con que Dios, en quien se halla la armonía de la perfecta concordia y la suma coherencia, ha enriquecido al hombre creado a su imagen y semejanza, se debe contar la música", decía Pío XII.

Cada época, cada cultura, cada raza, haciendo uso de este don celestial, ha elaborado distintas formas musicales que, como toda manifestación del espíritu humano, han armonizado con su concepción filosófica de Dios, del mundo, del hombre, y de sus recíprocas relaciones. ¿Basta esto para legitimar cualquier expresión musical? ¿Es suficiente que se adapte a los valores reinantes en cada época histórica para que pueda ser considerada como válidamente humana? ¿En qué radica su moralidad, su beneficencia o su nocividad?

A estas preguntas trataremos de responder en el presente artículo pero partiendo de la base ineludible de que se han de "examinar a la luz del supremo principio del fin último, norma sagrada e inviolable para todo hombre y para toda acción humana", como enseñaba Pío XII.

I. CONCEPTOS GENERALES

Para irnos ubicando en el tema, comencemos por una descripción general del fenómeno musical.

1. EL TERMINO

La música es un arte complejo, profundo y misterioso, un tanto difícil de definir con las pobres y positivas categorías expresivas de nuestro tiempo, demasiado desapegadas del lenguaje filosófico (propia- mente hablando, metafísico), el único que puede llegar a la esencia última de las cosas.

La misma voz latina "música" parece manifestar este carácter brumoso. El término se deriva del griego "musiké techné", arte de las musas. Las Musas, en la mitología griega, eran cada una de las nueve hijas de Júpiter y de Mnemósine, patronas de las artes liberales. Poco a poco fueron pasando a designar el "numen", la "inspiración poética",

la "poesía", etc. Esta conexión con la mitología revela que para los antiguos griegos la música era algo que se relacionaba estrechamente con el mundo de los dioses y con la más alta esfera del hombre, es decir, el espíritu.

Desligándonos del bagaje mitológico podemos decir con toda seguridad que se trata de un **arte**, y, específicamente, del arte de exponer determinados **sentimientos** por medio de **sonidos coordinados**.

2. FORMALMENTE ES UN ARTE

Por "arte" comúnmente se entiende cierta virtud o habilidad para producir algo. Es ante todo una actividad intelectual porque su acción consiste en imprimir una **idea** en una materia. Es un **hábito** y como tal nos posibilita el obrar fácil, pronta y deleitablemente. Reside en nuestra inteligencia pero no en cuanto ésta considera la verdad para contemplarla (que es lo que llamamos entendimiento especulativo) sino en cuanto se dirige al obrar, a la acción (entendimiento práctico). Se ordena, por tanto, a la **producción** de algo.

Su **función** es imprimir en la materia la idea que el artífice tiene en su espíritu. La materia difiere de acuerdo a la rama artística que la emplee: será el mármol, la piedra, el bronce, en la escultura; las letras, en la poesía; el color y la figura, en la pintura; los sonidos y el ritmo, en la música.

El **efecto** propio y formal del arte es la belleza, el "pulchrum". Según Santo Tomás, consiste la belleza en la debida proporción (1), en consecuencia de la cual, los sentidos se deleitan en lo debidamente proporcionado como en algo semejante a ellos.

Sin embargo, la música es, dentro de las manifestaciones artísticas, algo singular, que se distingue netamente de las artes comúnmente denominadas plásticas. La definición de belleza, "Id quod visum placet" (2), no puede aplicarse directamente a ella. La vista podría considerarse como una prolongación y espiritualización del tacto: va de adentro hacia afuera (movimiento centrífugo) dirigiéndose a un objeto exterior. En cambio, el oído señala un camino de **interiorización**. Aun cuando la música requiere el uso de imágenes visuales, lo propio de ellas es el **tiempo**, la **duración**.

Por tanto, desde el punto de vista artístico, podríamos definir la música como la habilidad o virtud de combinar **armónicamente** los sonidos con un ritmo y proporción adecuados que los hagan agradables al sistema auditivo dirigido y elevado por la inteligencia.

(1) Cf. S. Th. I, q. 5, a. 5, ad 1.

(2) Ibid.

3. ORIGEN DEL CANTO, DE LA MUSICA Y DEL BAILE

La música es un fenómeno universal. No hay civilización, por antigua que sea, cuyo primitivo patrimonio no cuente con ella. La tradición china, por ejemplo, atribuye su creación a Ling-Luen, tres mil años antes de Jesucristo. En las fábulas indias se dice que el mismo Brahma, también tres milenios antes de Cristo, hizo entrega a los hindúes de la vina, instrumento de cuerda parecido al laúd. En la Mesopotamia se han encontrado arpas de siete y más cuerdas, correspondientes a tiempos muy antiguos y pertenecientes a los sumerios, asumidas después y perfeccionadas por los caldeos y también por los persas. Lo mismo puede decirse de Egipto, ya que de los relieves de la época del esplendor del Segundo Imperio puede deducirse cierta predilección por las arpas y flautas traverseras; luego también aparecen laúdes, oboes y tambores; toda esa música estaba esencialmente al servicio del culto a los muertos y a los dioses. En cuanto al pueblo de Israel, las Sagradas Escrituras nos dan testimonio de que, desde los más remotos tiempos, se estiló la música y la danza. La lista podría extenderse indefinidamente, pueblo por pueblo, abarcando a todos los grupos que han pisado este planeta. Del Occidente nos ocuparemos en la parte histórica.

El **hecho**, está, pues, universalmente constatado, pero cuando se trata de determinar el origen del fenómeno las opiniones se dividen.

Así, por ejemplo, Demócrito (520-460 a. C.) pretendió que la música se había originado en el intento del hombre por imitar el canto de las aves, el murmullo de las aguas, el silencio de la brisa, etc. Su error fue concebir al hombre más como imitador que como creador (entendiendo esta palabra en sentido amplio). Parecería más razonable aplicar dicha teoría a la invención de los instrumentos musicales pero no resulta convincente su aplicación al hecho mismo de la música. La teoría de Demócrito fue seguida por Lucrecio en el siglo I de nuestra era.

Más cercano a nosotros, **Charles Robert Darwin** (1809-1882) se basó en el instinto amoroso, propio del animal, como inspirador de las primeras manifestaciones musicales. En primer lugar, decía, queriendo probar su aserto, los animales con sus sonidos guturales diferencian notoriamente más sus pasiones de índole sexual y la euforia de sus triunfos que otras pasiones. En segundo lugar, durante los períodos de reproducción, los animales dejan oír ciertos sonidos distintos de los que les son habituales y que, en algunos casos, podrían identificarse como una especie de canto. Por último, la transmisión hereditaria de las especies animales al hombre, que Darwin preconiza en su difundida teoría de la evolución, habría creado un tipo de subconciencia en este último, que constituiría la base de la primera actitud musical humana.

Sin considerar las agudas críticas que le han hecho los mismos naturalistas, bástenos con observar lo puramente hipotético e infundado

de sus argumentos, y considerar su falacia en el hecho de hallarse totalmente condicionados a la comprobación de su tan amplia y cansinamente refutada teoría evolucionista.

Podríamos mencionar otras hipótesis que han tenido importantes repercusiones en los últimos siglos, pero ello escaparía a la finalidad de este estudio; sin embargo, aunque fuera brevemente, quisiéramos reseñar la teoría de uno de los más renombrados músicos de la llamada corriente moderna, tanto por su influencia en nuestro siglo como por manifestar claramente lo que puede aventurarse a afirmar la fantasciencia guiada por las hipótesis evolucionistas y las supersticiones ocultas occidentales. El autor en cuestión es Karlheinz Stockhausen, quien textualmente dice:

"Estoy persuadido de que la sustancia bruta de que el hombre está compuesto proviene de la tierra, de los reinos mineral, vegetal y animal. Pero al mismo tiempo, estoy convencido de que, hace 400.000 ó 450.000 años, unos seres venidos de otro punto del universo han traído al hombre la cultura y también la música. Desde mi infancia he tenido la intuición de que no soy de aquí, de este planeta, y de que lo esencial de mi misión en la Tierra consiste en establecer, a través de la música, unos lazos entre los terrestres y los extraterrestres" (3).

En verdad no vale la pena perder unos renglones en refutar tanta lrisoria arbitrariedad.

Al margen de las explicaciones propuestas, sabemos que, entre todas las artes, la música, junto con la danza, es probablemente una de las más antiguas. Siempre el hombre ha buscado comunicar sus estados de ánimo, tratando de despertar sentimientos análogos a los suyos en la persona interpelada y esto es tarea propia del lenguaje. Ahora bien, en la misma naturaleza humana hay elementos que se prestan muy adecuadamente para estos fines: nos referimos a las manifestaciones fonéticas con el juego de los gestos de la mímica, es decir, el canto y el baile, instrumentos sumamente propicios, como se comprueba fácilmente, para expresar admirablemente sentimientos que pueden ir desde la exuberante euforia hasta sus contrarias manifestaciones de honda tristeza y amargura.

Al decir que tal capacidad está **inserta** en la misma naturaleza humana, estamos diciendo que es un **don de Dios**, del mismo modo que ésta lo es. Y como don divino forma parte del tesoro que nos es **participado** por Dios, de quien somos imagen y semejanza. Sólo esta concepción puede explicar su universalidad así como la similitud (de sus formas más elementales) en culturas y civilizaciones diametralmente opuestas temporal, geográfica y tradicionalmente.

Inclusive podríamos atrevernos (no sin poca audacia) a decir que

(3) La música contemporánea, Salvat Edit., Barcelona, 1974, p. 10.

el canto y la música encuentran su fuente, su vertiente y plenitud en el mismo seno de Dios, siguiendo aquel aforismo filosófico que dice que todo lo participado está en el Participante de manera eminente y plena. ¿De qué manera puede darse esto? Quizás en la perfecta armonía de Dios, uno y trino, que se une sin confundirse y se distingue sin dividirse, como decía San Atanasio. Es el inefable amor que se tributa al Padre y el Hijo personalizándose en el Espíritu Santo. De ese Dios uno y trino participan inmediatamente los ángeles que cantan al unísono el Trisagio, el himno de alabanza eterna.

Las Sagradas Escrituras abundan en cánticos recordatorios o laudatorios de las gestas divinas; baste recordar los Salmos, el canto de Moisés tras el cruce del Mar Rojo, el de Ana, el de la Virgen Santísima. No en vano decía San Agustín que la música es el arte de modular recitativamente para recuerdo de cosas grandes (4).

En orden a la misma finalidad se utilizaba antiguamente la danza: también las Escrituras nos presentan a David y toda la casa de Israel danzando delante del Arca de la Alianza en honor de Yavé, y acompañándose de arpas, flautas, etc. Aunque estas expresiones no fueron exclusivas del pueblo elegido, es indudable que en él conocieron un uso más recto.

En conclusión, afirmamos que la música (como el mismo hombre), desligada de su dimensión teológica, no puede explicarse en su sentido último y plenario, no quedando otro remedio que dejarla relegada al plano fenomenológico y práctico.

II. JALONES HISTORICOS

1. DESARROLLO Y DECADENCIA DE LA MUSICA

Podríamos distinguir cuatro niveles o esferas musicales que, a falta de una mejor clasificación, denominaremos:

- música espiritual
- música romántica
- música sensual
- música mágica-demoníaca.

El arte es la manifestación de los móviles generales de toda la sociedad; expresión de una cultura así como de la situación del hombre ante el mundo y ante Dios, o del lazo de unión que media entre ambos. Para el griego y el romano es el mismo hombre el principio, el centro y el fin del universo en torno al cual gira la naturaleza (sometida a él) y

(4) Cit. por Mo XII en BU Enc. Musicae sacrae disciplina, n. 2.

los mitológicos dioscellos que se inmiscuyen en su vida, sea para favorecerlo o para operar en su contra.

Para el hombre medieval, en cambio, la vida es un tránsito, un camino donde no debe estacionarse; el ancla segura de su esperanza está en Dios, y por eso, la expresión más bella que caracteriza esta época, la Catedral, revela vigorosamente esa tensión hacia el Infinito Trascendente.

A lo largo de toda la historia, la música, como parte de la expresión humana, se mostrará conforme a los ideales y modelos del hombre de cada tiempo. En las sucesivas etapas de la historia uno de los cuatro niveles musicales anteriormente señalados pretenderá para sí la primacía.

Ya mencionamos, de pasada, que la música se dio en todas las culturas orientales. Para simplificar tan arduo tema como el que abordamos en este capítulo, nos limitaremos a considerar su evolución —o involución— sólo en Occidente.

Y, por supuesto, hemos de comenzar por **Grecia**, madre de la mayoría de nuestras tradiciones filosóficas y artísticas, donde la música tuvo gran importancia. Grecia fijó con perfección sus sistemas, analizó los ritmos, trató sus problemas acústicos, y, en fin, sobresalió por sus grandes músicos que fueron, al mismo tiempo, poetas y trágicos, así como por la rica evolución de su arte instrumental.

Roma fue, luego, la heredera de aquella cultura helénica a partir de su decadencia hasta el advenimiento del cristianismo. La música, de carácter religioso en un principio, fue cambiando de orientación, influida por cantantes y bailarines persas, hindúes y bálticas. La práctica instrumental se incrementó gracias a la gran cantidad de cantores e instrumentistas, pero con escaso sentido artístico.

Llegó después el **cristianismo**. Es conocido que durante los primeros tiempos, los cristianos introdujeron en su culto religioso la Palabra cantada, siendo esta manifestación vocal la única música en esa época y aun después, basada en una mezcla o adaptación de cantos hebreos, sirios y también griegos. El primer esteticista cristiano y, en cierto modo, organizador de la primitiva liturgia cantada fue Clemente de Alejandría (150-215) quien dejó sentado que la única música que debía adoptarse era la Palabra cantada con un alto sentido místico, prohibiendo los géneros empleados en la artificiosa sociedad patricia, considerados por él como enervantes y afeminados.

Más tarde, San Ambrosio, obispo de Milán (340-397), intensificó la práctica musical haciendo cantar "himnos" a la manera hebrea de antifonas y responsorios. A él se debe el primer contacto que la Iglesia de Occidente estableció con la Iglesia bizantina, y que desembocó en la creación del canto llamado ambrosiano, primera gran liturgia cristiana.

Ocurre entonces la invasión bárbara y la atronadora calda de Roma; todo lo que podía considerarse como cultura, ciencia y arte, se refugió en los monasterios que heredaron el espíritu fundacional de San Benito, influjo que valió a éste el título de "Padre de Occidente". Surgen en esta época algunos tratados de música, como por ejemplo el escrito por San Agustín, obispo de Hipona.

Llegamos así a **San Gregorio Magno**, que gobernó la nave de la Iglesia desde el 590 al 604, y propagó por doquier lo que más tarde se llamaría (precisamente en su honor) "canto gregoriano". Este período —la Alta Edad Media— llega hasta el siglo XIII. Es un canto de apacible llaneza y extremada suavidad. No tiene ritmo propio (que lo apegaría demasiado a la tierra) ni elementos extraños que perturben su limpieza, serenidad y nobleza. Es, sin lugar a dudas, la cumbre más alta alcanzada en la espiritualización de la música, y, por ende, **su punto más perfecto**.

En los siglos XI y XII empiezan a surgir grandes innovaciones que van a ir transformando el carácter de la música, en aras de una cierta preponderancia del arte laico, organizado en idioma romance, dispuesto con ritmo y rima: era el de los trovadores que durante el siglo XIII alcanzó su cima en poemas que eran acompañados por violas, arpas y laúdes.

Juntamente con este arte más refinado se va desarrollando la canción popular, basada a menudo en las partes más rítmicas del canto gregoriano. Los instrumentos no se usaban solos sino como acompañamiento del canto.

Asimismo, alrededor del siglo X empezó a esbozarse otro género musical, la polifonía, agregándose una segunda voz a la principal.

Hasta el momento, el canto (exceptuado el de los trovadores) había conservado siempre cierto espíritu religioso. Al llegar la época del Renacimiento, los artistas trataron de rehuir todo lo que aparentara ser resabio de la Edad Media, constituyéndose así las bases de una cultura laica. También en materia musical se observa claramente tal evolución.

La música llega a extremos de fluidez y expresividad con el coro polifónico, en formas religiosas y profanas, lo que irá abriendo camino al arte instrumental. La música religiosa va perdiendo importancia para grandes partes de la sociedad, incrementándose el carácter de marcadamente profano.

En lo que hace a los instrumentos, en los siglos XVI y XVII progresan rápidamente en su técnica de afinación y ejecución. Se va creando el "arte instrumental" propiamente dicho y los músicos se esmeran en el virtuosismo para manejarlos y así poder competir con las voces humanas.

Dando un gran salto y obviando muchos detalles pasamos ahora a otro importante momento en la historia del arte. Nos referimos al movimiento **barroco**, que caracterizó al siglo XVII. La música no alcanzó tanta perfección y preciosismo como las demás artes de dicho período. Sólo más tarde lograría desarrollar un enorme caudal técnico expresivo.

Cabe destacar aquí a **Juan Sebastián Bach** (1685-1750), considerado por muchos críticos del arte como el mayor genio musical de la historia. Bach es la culminación del barroco histórico alemán (es decir, el que se dio en la época en que suele encuadrarse tal período), pero no asumió las características del estilo barroco universal tal cual puede observarse en la escultura o la pintura (como por ejemplo el Gesù de los jesuitas en Roma, o, más cercanas a nosotros, las magníficas tallas escultóricas realizadas por los guaraníes en las Reducciones Jesuíticas de Argentina, Brasil y Paraguay). Su música pasma por la complejidad en el contrapunto (uno de sus más brillantes desarrollos), imponiéndose una enorme sensación de nobleza y majestad.

En el siglo XVIII surge una teoría filosófica de gran influencia: el **racionalismo** de **Emmanuel Kant**. Su influjo se deja notar también en la música con el llamado **clasicismo mental**. El "clásico" se convierte en una mente coordinadora y razonadora de equilibrios mentales preexistentes, los cuales deben ser transformados en arte musical. Sobresalen en esta tarea Mozart y Haydn.

Las "formas" clásicas llegaron a convertirse en "fórmulas" de modo que el arte musical llegó a correr el riesgo de hacerse rutina. Históricamente en este momento se verifica una vuelta a la naturaleza, tal cual lo predicara Rousseau, así como al individualismo dramático e intimista que se observa en la literatura de esta época tan exageradamente sentimental. La música abandona la abstracción formal y se vuelve hacia una comunicación temperamental basada en emociones de tipo sentimental. Es el **romanticismo** musical que triunfó en tres géneros: la ópera, el poema sinfónico y la microforma vocal o instrumental.

La personalidad del autor "debe brillar" en primer plano estableciéndose una especie de lucha por la originalidad a ultranza. Se comienza a considerar que es más artista quien es más innovador. El romanticismo tiene un sentido netamente introspectivo y sentimental. Recordemos aquí a Chopin, Schumann, etc.

Para este tiempo, Occidente ya ha dejado de ser una civilización del ser (es decir, estable, fundada en conceptos y normas universales) para convertirse en una "civilización del devenir", del movimiento (5). También en la música prendió el proceso disociador que hiere todo el arte moderno. La **música moderna** occidental se caracteriza por un

(5) Nos inspiramos acá en las ideas de J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Valli Schel-willer, Milano, 1971, pp. 157-164.

desapego cada vez más neto de la que le ha antecedido, tanto de la que podríamos denominar melodramática, melódica y heroico-romántica, representada por Wagner y otros, cuanto de la trágico-patética de Beethoven.

Esta separación se realizó por dos vías:

—Por la **intelectualización**: en la música moderna el elemento cerebral fue prevaleciendo con un decidido interés por la armonía. Esto condujo a un radicalismo tecnicista. Es la típica música "seria" moderna.

—En segundo lugar por el carácter **físico** que manifiestan importantes corrientes de la música más reciente. De él se valió una expresión musical esencialmente sinfónica, convertida en "preponderancia descriptiva", volcada en cierto sentido hacia la naturaleza, inclinada al mundo de las cosas, de las acciones y de los impulsos elementales.

Esta segunda tendencia tomó inicio en la escuela rusa y el **impresionismo** francés. Recordemos que este último corre paralelo a la corriente que entre 1860 y 1870 nació en el campo pictórico, intentando lograr las formas por medio del color, al punto de eludir la delimitación del contorno o dibujo propiamente dicho, dejando la impresión (de ahí su nombre) de cosas que en realidad no existen. El impresionismo musical fue creado y prácticamente agotado por Claude Debussy.

Esta segunda vía se encontró con la primera. Podríamos citar como exponente de este encuentro al Stravinsky de los primeros tiempos. La música se convierte en puro ritmo, intensidad de un dinamismo sonoro y tímbrico en acto: "música pura". De ahí surge una particular referencia a la danza. La música-danza intentará sustituir a la música-canto.

Ulteriormente se da un paso más: la búsqueda de una especie de "espacialización" del sonido. Representante característico es Schoenberg, autor del expresionismo existencialista, música llamada atonal. Se abandona el sistema tonal tradicional para buscar el sonido en estado puro y libre; casi una especie de **nihilismo musical**. Este movimiento es el llamado **expresionismo**, que surgió en Alemania a fines del siglo XIX, reaccionando contra el impresionismo. Manifiesta un característico gusto por la deformación alucinante y grotesca (como se observa en algunas obras de Mahler). Marca la superación (si podemos usar la palabra) de lo que hasta aquí fue considerado convencional, pero a costa del desmantelamiento del orden preexistente.

Como en el mundo de la técnica y de la máquina también en el de la música la perfección técnica y la amplitud de los nuevos medios han tenido como contrapartida el vacío, la desanimación, la fantasmagoría y el caos. De cualquier modo parece inconcebible que el lenguaje dodecafónico y el post-dodecafónico (que caracterizan a estas últimas

corrientes que hemos mencionado) puedan servir de medios expresivos a contenidos como los de la música que los precedió. Su punto de partida es la devastación interior.

En cuanto a la continuación de la **música-danza** no hay que buscarla en el campo de la música sinfónica sino en el de la música de baile, y propiamente en el **jazz**. Con razón se ha podido definir, dice Julius Evola, la época actual como la del surgimiento de la masa, de la economía y de la técnica omnipotente, al mismo tiempo que como la época del jazz. Se resalta el puro elemento rítmico separado de la canción: música física, poco aferrada al alma, y que tiende directamente a mover el cuerpo. Diversamente de cuanto era propio en la anterior música de baile europea, en el jazz, a la gracia, al salto, al transporte, y a la misma sensualidad ardorosa de aquella danza (como por ejemplo en el vals vienés), lo sustituye algo mecánico, disgregador, y, al mismo tiempo, primitivamente extático, a veces paroxístico por el uso de una reiterada obstinación temática. Tal actitud corresponde a un aflojamiento de lo elemental en el mundo moderno que va encerrando disolutivamente a esta época. Es un recurso del hombre de hoy, para reaccionar ante la mera existencia practicista, árida y mecanizada, hecho de ritmo y vitalidad elemental.

Es curioso y muy significativo que para engendrar tal reacción el hombre occidental no haya recurrido a creaciones originales ni utilizado elementos folklóricos musicales europeos que contienen también un gran complejo de expresiones rítmicas y auténtico dinamismo (como por ejemplo la música rumana, húngara, italiana, española, etc.). Más bien ha ido a buscar los motivos de inspiración en el patrimonio de una de las razas más atrasadas y exóticas: los negros y mestizos de la zona tropical y subtropical. Según F. Ortiz, uno de los principales estudiosos de la música afrocubana (6), las principales manifestaciones de la música moderna tienen tal origen. Es una música que ostenta una impronta típicamente primitiva y que en su origen se asociaba a oscuras formas de éxtasis (salida de sí) y éntasis (entrada en sí). La música africana se vale principalmente de una técnica ordenada a producir formas de aperturas extáticas y de posesión (entáticas).

Los estudiosos han visto que la característica de tal música es su estructura polimétrica, elaborada de modo que los acentos estáticos que marcan el ritmo estén en función constante de acentos extáticos; así la especial configuración rítmica genera una tensión, como para alimentar un éxtasis ininterrumpido. Son como las detenciones que tienden a liberar una energía o generar un impulso.

Los ritmos africanos elaborados según esta técnica propiciaban la "presencia" en los danzantes de determinados seres, como los "Orisha" de los Yoruba o el "Loa" del Vudú en Haití, los cuales se **sustituían** a

(6) Cf. J. Evola, op. cit., p. 162.

sus personas y los movían. Esta potencialidad extática y entática subsiste en el jazz.

Julius Evola señala cuatro características comunes a todas las tendencias musicales modernas:

—Se trata de una música **física** que tiende a incitar y mover directamente el cuerpo.

—Introduce algo **mecánico**, disgregador, y, al mismo tiempo, primitivamente extático hasta llegar a veces al paroxismo en el recurso a la reiteración temática.

—Prevalece en ella la **reiteración obsesiva** de un **ritmo** que lleva a los ejecutantes a contorsiones paroxísticas del cuerpo y gritos desarticulados, encontrando eco en la masa de los oyentes que se asocian aullando histéricamente y se menean, también ellos, creando un **clima colectivo similar al de los ritos salvajes**.

—Frecuentemente es acompañada por el uso de drogas, lo que lleva a sus ejecutantes a un sostenido **estado frenético de locura**.

Conduyamos usando palabras del mismo Evola:

"Si tratta di aperture semi-estatiche e isteroidi di una informe convulsa evasione, vuote di contenuto" (7).

2. A MODO DE RESUMEN CRITICO

a) En la música profana

Puede observarse cómo se ha ido dando un progresivo movimiento, primero, de **desacralización**, seguido inmediatamente por otro de **desnaturalización** musical.

Sin ignorar que en la Edad Media existió una música propiamente profana, no fue entonces disputado el primado de la música sagrada, que alcanzó su culmen (tanto por la espiritualidad de su melodía como por el contenido teológico) con el canto gregoriano.

Aun cuando se mantuvieron los temas, se produjo un primer deslizamiento con la introducción de la polifonía al perderse la unidad, destacada por la única voz del canto gregoriano.

Más decisivo resulta en este proceso el paso a la polifonía renacentista, que se vuelca más de lleno hacia lo profano. Después, con la independización de los instrumentos, pasa a segundo lugar lo que de por sí es más perfecto, cual es la **voz humana**. Desde entonces la música fluctuó entre la ornamentación recargada del barroco y la forma-

(7) Ibid., p. 103.

lidad del clasicismo. No negamos, ni mucho menos, que estas obras sean artísticamente muy bellas, sino que lo que aquí estamos señalando es que aun en el ámbito de la belleza hay distintos grados de proximidad con lo perfecto.

Ya con el romanticismo la música deja de dirigirse a la inteligencia para dedicarse a mover los **sentimientos**. Puede aplicarse aquí las palabras de Jacques Maritain:

"Lo que hoy pedimos al arte... los griegos pedían... al vino o a la celebración de sus misterios: un delirio, una embriaguez" (8).

Y más adelante:

"La belleza a la que tiende (el arte) produce una delectación, pero es la alta delectación del espíritu, que es precisamente todo lo contrario de lo que se llama el placer, o el cosquilleo agradable de la sensibilidad; y si el arte trata de 'gustar' traiciona y se hace mentiroso. Así mismo tiene por efecto producir la emoción, pero si apunta a la emoción, al fenómeno afectivo, a remover las pasiones, el arte se adultera, y tenemos ahí otro elemento de mentira que penetra en él" (9).

En otro de sus libros, el mismo autor define magníficamente el romanticismo como el

"religioso vaciamiento de la razón y de sus obras, el sagrado desenfreno de la sensibilidad, la santa ostentación del yo y la adoración de la primitividad natural, el panteísmo como teología y la excitación como regla de vida; conviene reconocer que Rousseau por su naturalismo místico, se halla en el principio inmediato de este mal del espíritu" (10).

Con esto queda abierta la puerta al mundo **fantasmagórico**, a la nebulosa subjetivista del impresionismo. Y, como todos los extremos se tocan, surge cual reacción el gusto grotesco y desmedido que abrirá camino (con el expresionismo) a la total desnaturalización de la música: la música de laboratorio (electrónica) o el "ruido con nombre de música"; el culto por la melancolía deprimente, el pesimismo en casi todas las melodías modernas; lo sensual, el error y el pecado como tema central defendido en la mayoría de las letras (droga, promiscuidad sexual, homosexualidad, etc.) de las nuevas canciones de moda en nuestro convulsionado siglo XX.

b) En la música sacra

También la música sacra ha sufrido una marcada decadencia, sobre todo en las últimas dos décadas. Observábamos anteriormente cómo Clemente de Alejandría prohibía el uso de algunos géneros musi-

cales vigentes en la sociedad romana, a los que calificaba de enervantes y afeminados; lo mismo hicieron San Juan Crisóstomo en Oriente, San Jerónimo y San Agustín en Occidente.

San Ambrosio, que dio forma al canto de la Iglesia desde su sede de Milán, en un tiempo en que aún subsistía el teatro pagano, evitó con el mayor cuidado imitar las melodías que lo acompañaban. Por el contrario, en los últimos tiempos no siempre se ha procedido así. Observamos que no pocas veces se ha desacralizado la melodía, especialmente con la introducción de **rítmicos** profanos, infiltrándose en la Iglesia música ligera, scout, bailable y sensual con la consiguiente eliminación de todo carácter sacro.

Asimismo, en cuanto a las **letras**, se advierte un proceso similar. Encontramos por ejemplo:

— textos triviales: los intrascendentes, ligeros y chirles;

— en otro nivel, letras horizontalistas: insistencia casi exclusiva en el amor al hombre, pero vaciado de contenido teológico, amor filantrópico y no caridad, manchado de pelagianismo;

— por fin, y en algunos casos, letras subversivas: la tendencia horizontalista termina por abrirse al marxismo, enrolándose en la guerrilla (11).

En 1980 Juan Pablo II alertaba contra esto:

"No se puede afirmar que toda música sea sacra por el hecho y desde el momento en que se inserta en la liturgia; en esta actitud falta el 'sensus Ecclesiae' sin el cual el canto, en lugar de ayudar a fundir los espíritus en la caridad, puede ser fuente de malestar, de disipación, de rompimiento de lo sagrado, cuando no de división en la misma comunidad de los fieles" (12).

Se impone, por tanto, también a este respecto, usando expresiones del mismo Pontífice, un golpe de timón, en el sentido de una vuelta a la

"plurisecular tradición de la Iglesia que, al tributar el culto a la Santísima Trinidad, se ha servido de la música y del canto para expresar los más profundos sentimientos religiosos del cristiano: la adoración, la acción de gracias, la súplica, la imprecación, el dolor, el impulso espiritual" (13);

"...recordando que no todo es válido, no todo es lícito, no todo es bueno; sino sólo cuanto, en armonía de dignidad artística y de superior-

(11) Cf. A. Sáenz, *Inversión de valores. La música sagrada. Tres falsos dilemas*, Ed. Mikael, Nº 4, Paraná, 1978, pp. 26-38.

(12) Homilía en el Centenario de la Asociación Santa Cecilia, L'Oss. Rom., 5-10-1980, p. 19, n. 3.

(13) *Ibid.* n. 2.

(8) *Arte y Escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1972, p. 63.

(9) *Ibid.* p. 81.

(10) *Tres reformadores*, Difusión, Buenos Aires, 1969, p. 131.

ridad espiritual, puede expresar plenamente la fe, para gloria de Dios y para edificación del Cuerpo Místico" (14).

Estos datos ya nos capacitan para investigar el influjo físico y psicológico de la música. Como la tarea sería demasiado ingente nos limitaremos tan sólo a las expresiones musicales modernas, que por sí ya representan alarmantes dificultades.

III. LA MUSICA Y SU INFLUJO EN EL HOMBRE

Es fácilmente advertible la influencia profunda que la música es capaz de ejercer sobre el hombre. Dicho influjo puede ser tanto benéfico como maléfico. Esta extraña virtud no pasó desapercibida aun para las sociedades más antiguas: griegos, árabes, hebreos, hindúes dan testimonio de ello, y sabemos por la historia que reiteradamente se le atribuyó cierto poder curativo y mágico. Así por ejemplo cuando un mal espíritu asaltaba al rey Saúl, de Israel, refiere la Sagrada Escritura que buscaron un buen citarista y, al escucharlo, el monarca se mostró aliviado (cf. 1 Sam. 16, 16.23).

En nuestros días también se la utiliza científicamente, de manera especial en la musicoterapia. Un especialista nos define esta ciencia como:

"el uso dosificado de la música en el tratamiento, la rehabilitación, la educación y el adiestramiento de adultos y niños que padecen trastornos físicos, mentales o emocionales. Es una **función** de la música, donde ésta no constituye un fin en sí misma. Su efecto obedece... a la influencia, sobre el hombre, de los sonidos..." (15).

La música afecta el ánimo porque contiene elementos sugestivos, persuasivos y aun obligantes; cada uno de ellos influye de un modo especial. Tras bosquejarlos, los evaluaremos individualmente, y a continuación intentaremos esbozar los efectos que causan en conjunto.

I. ELEMENTOS MUSICALES

Aun en las formas más simples, la música evoca "sensaciones", "estados de ánimo" y "emociones". Puede también reflejar el sentimiento del momento o cambiarlo con su mera presencia. Asimismo es capaz de exaltar el estado anímico o aplacarlo. Incluso los mismos ejecutantes son afectados por sus obras.

Podríamos distinguir cinco elementos constitutivos en toda obra musical: la altura, la intensidad, el timbre, el intervalo y el ritmo.

(14) Ibid. n. 3.

(15) J. Alvin, *Musicoterapia*, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 1.

a) La altura

También llamada "frecuencia". Es producida por el "número de vibraciones por segundo" del sonido; generalmente actúa sobre el hombre en un **nivel puramente físico**. Las vibraciones muy rápidas constituyen un **estímulo nervioso intenso**, las más lentas tienen un **reflejo relajador**.

b) La intensidad

Depende de la "amplitud de las vibraciones", lo cual afecta su volumen y su potencia. La intensidad puede ir de lo apenas audible a lo ensordecedor. De la intensidad depende una gran parte del efecto de la música.

Un gran volumen de música durante un tiempo prolongado produce sobre ciertos oyentes un efecto satisfactorio de plenitud y quizás les dé también un sentimiento de protección contra las interferencias físicas o psicológicas. Observamos por ejemplo que el joven que siempre lleva consigo una radio es a menudo un ser inseguro que busca protección contra el mundo que lo rodea.

El volumen débil logra producir una sensación de intimidad. Refleja quietud o serenidad lo cual puede irritar a un oyente que anhela sensaciones fuertes. Al mismo tiempo, la suavidad, cuando se acompaña del ritmo, puede dar la impresión de fuerza.

c) El timbre

Llamado también "color tonal", depende de los "armónicos" presentes en cualquier sonido particular; es uno de los elementos más **sugestivos** de la música. Tiene una significación psicológica profunda por su poder de **asociación**.

El timbre es un elemento no rítmico y puramente sensual, que produce en el oyente una impresión agradable, aintellectual, que no estimula **mecanismos defensivos**. El efecto sensual del timbre ha sido considerado en algunas épocas benéfico o dañino, en general con referencia al terreno ético. Aristóteles, por ejemplo, refiere (16) que en Atenas algunos instrumentos antiguos, tales como las dulcímeras o salterios, eran en cierta época rechazados porque parecían simplemente hacer cosquillas en los oídos del auditorio. Y él mismo dice que

"es preciso excluir de la enseñanza el uso de la flauta o de cualquier otro instrumento parecido, como el arpa, y todo lo que sea capaz de excitar a los oyentes" (17).

(16) Cf. *Política*, L. V, cap. 6.

(17) Cit. por S. Tomás, 8. TH. II-II, q. 91, a. 2.

El timbre y el compás de una voz que canta como solista, o de un instrumento, pueden inducir cierta sensación de comodidad o de malestar. La música funeraria primitiva era cantada con una voz nasal peculiar: el tipo de voz era, por lo general, lo que determinaba el carácter de la melodía.

Advertimos hoy que el efecto físico producido por el timbre propio de ciertos instrumentos de viento usados en el jazz crea un clima definido sin el cual el elemento rítmico no sería tan eficaz. Nos referimos concretamente al saxofón.

d) El intervalo

Este elemento, basado en la distancia entre dos notas, está estrechamente relacionado con la altura del sonido o su frecuencia. Consiste en la relación entre dos sonidos musicales de una serie, y tiene como consecuencia la melodía y la armonía. (Recordemos que la melodía es la combinación sucesiva de los sonidos, y la armonía la combinación simultánea de ellos). La combinación de sonidos en series de intervalos puede ser agradable o desagradable al oído. Según las leyes de armonía en nuestra música occidental, ciertas notas son atraídas o rechazadas por otras determinadas, o aun indiferentes, según la escala de sonidos a que pertenezcan.

e) El ritmo

Es un elemento vital, y especialmente de vida fisiológica, que encontramos en el mismo cuerpo humano: el andar, la respiración, las pulsaciones, los movimientos más sutiles provocados por reacciones emotivas, por pensamientos, etc., están cargados de ritmo. Para San Agustín es un "bello movimiento", y Platón lo definió como la "ordenación del movimiento".

Es el elemento más dinámico, y por eso el más obvio de la música. Se combina con la altura o frecuencia y con el timbre, dándoles un **significado final**. Expresa una alternancia de **tensión y relajamiento** mediante acentos, pausas, golpes fuertes y débiles. Los diversos efectos del ritmo son fáciles de observar, y de gran diversidad, incluso opuestos entre sí. El ritmo puede provocar una conducta histérica o inducir sueño. Puede crear conciencia de movimiento o tener un efecto hipnótico. No es necesariamente el elemento percusivo evocado frecuentemente por esa palabra; existen, en la música, ritmos suaves, discretos, de gran vitalidad.

El ritmo **repetitivo y obsesivo** puede **deprimir psicológicamente** cuando expresa una condición neurótica. También se relaciona simbólicamente con la voluntad y el autodomínio.

Algunos ritmos primitivos se han desarrollado en una trama de

complejidad que nuestra música occidental no ha asimilado. Pero sabemos cada vez mejor cuál es el poder de la música y el arte primitivos para hacer surgir en nosotros los sentimientos que aquellos anidaban. Al comienzo de este siglo, en ambientes más vulgares, se adoptó el jazz negro americano, al tiempo que compositores modernos occidentales, como Ravel y Stravinsky, fueron los primeros en asumir ritmos muy primitivos en su muy elaborada música.

La forma musical es el elemento regulador de la música; sigue un orden intelectual, manteniendo, dentro de los límites del tiempo, las emociones que provoca. Cuando la música rítmica se repite indefinidamente sin el límite de la forma, tampoco se limitan sus efectos sobre los instintos primitivos.

El frenesí de las danzas tribales de los brujos o de las orgías báquicas, era producido por música con ritmos indefinidos, repetitivos y en conflicto, un tiempo más rápido que el latido del corazón, y, a menudo, con una velocidad creciente. Cuando esa música rítmica toca los instintos primitivos del hombre y los desata, el efecto puede ser una conducta destructiva indomable.

La música beat, que reemplazó al jazz en algunos auditorios, parece responder a la nostalgia de experiencias primitivas. El culto que la generación beat manifestó por el primitivismo y la espontaneidad, más que un producto de su hostilidad contra la inteligencia, no fue sino una expresión de su patética pobreza de sentimientos.

Esquematisando lo dicho:

- la altura: tensiona o relaja,
- la intensidad: transmite plenitud o insatisfacción,
- el timbre: sugiere o excita la sensualidad,
- el intervalo: agrada o desagrada,
- el ritmo: deprime, exalta, al tiempo que graba la música en la memoria sensitiva.

2. EFECTOS PSICOLOGICOS

Escribió el P. Eymieu, S. J.:

"La música, a causa de la conmoción que produce en la fantasía, en los sentidos y en los nervios, y por la misma falta de precisión de su idea, agranda las sensaciones presentes, despierta las adormecidas, evoca otras ignoradas todavía, las agolpa, las mezcla, las inflama, las transforma. Parece un hada. Es beneficiosa o malsana, según los tiempos, y, sobre todo, según el temperamento y antecedentes del artista" (18).

(18) El gobierno de sí mismo, Difusión, Buenos Aires, 1951, p. 90.

En las diversas épocas de la historia, las reacciones que la música causó en el hombre han sido fundamentalmente similares e influidas por los mismos factores, a saber, la receptividad física del hombre al sonido, su sensibilidad a la música y su estado mental.

a) Como medio de comunicación

Esta dimensión es incuestionable. La forma más elemental de la música es el canto, y éste es el modo más elevado del lenguaje con el que los hombres "pueden expresar totalmente sus conceptos", como dice Santo Tomás (19), ya que nada hay tan rico y que exprese con tanta precisión los sentimientos variados e incluso contrarios.

Observando la función de algo tan conexo con el ambiente musical como es la danza, se refuerza lo que acabamos de afirmar. En Oriente, sobre todo, se considera que cada uno de los gestos del cuerpo está ligado a un ritual antiquísimo. Nosotros podemos admirar su esquisita elegancia, aunque no los comprendamos; sin embargo, cada uno de esos movimientos, incluso el más simple y elemental, tienen un significado preciso y muy concreto.

Se advierte hasta qué punto la música puede ser un medio aptísimo para transmitir cualquier tipo de mensaje con gran efectividad, hecho que la convierte en el elemento ineludible de las campañas publicitarias.

b) Identificación

El hombre que interpreta o imita los sonidos que oye, llega a ser parte del mundo de sonidos al que ha atribuido una significación real o simbólica. Aristóteles les decía que

"cuando el hombre oye sus imitaciones... se ve llevado a la simpatía (del griego: syn-pathos: com-pasión o asimilación)... El ritmo y la melodía proporcionan imitaciones del afecto y la ira, del valor y la templanza... Las predisposiciones a sentir placer o dolor ante una imagen no distan mucho de lo sentido ante la realidad..." (20).

Esto es fácilmente comprobable: ¿quién no se ha sorprendido encontrándose relativamente agitado o "petrificado" al escuchar una melodía de suspenso; o inundado de paz y claridad al oír la descripción musical de un paisaje campestre, como por ejemplo en la sexta sinfonía de Beethoven? Uno se encuentra, de pronto, situado en el centro del escenario que ha configurado la obra musical.

c) La asociación

La música es una de las tantas funciones del hombre real y comple-

(19) De Reg. Princ., L. I, cap. I.

(20) Política, L. VIII, cap. 5.

jo. Esta se desenvuelve durante diferentes estados de ánimo y se relaciona siempre con expresiones pasadas. El hombre absorbe los sonidos, a menudo en forma inconsciente, y los retiene en la mente; quizás se trate de pasajes muy breves, que pueden traerle a la memoria hechos, estados emocionales, o sensaciones asociadas con ella. Asimismo, la música puede traer sensaciones perceptuales tales como olores, contactos o colores. Los efectos de esta característica o potencialidad musical pueden ser variadísimos.

En cuanto se pone en juego la imaginación se hace uso del "sentido figurado" de la música, ya que la misma es rica en frecuentes alusiones pictóricas, algunas casi táctiles, dando la sensación de movimiento, convirtiéndose en el complemento ideal para llevar a su plenitud la capacidad imaginativa. Merced a ella, la imaginación acaba realmente por ser **imagen-en-acción**. Esto se presenta como irresistible tentación de poder transportarse a un mundo de ensueño, irreal, un paraíso materialista donde, por un breve espacio de tiempo, el hombre se siente capaz de proyectar sus anhelos de vértigo, acción y triunfo, al mismo tiempo que sus bajos instintos. Una **evasión** de la realidad, similar a la que los jóvenes buscan con las drogas psicoactivas (LSD, anfetaminas, etc.), lo que explica la frecuencia con que los conjuntos musicales recurren a ellas para componer su música.

d) Reflejos condicionados e hipnosis

Se entiende comúnmente por reflejos condicionados ciertas **reacciones** nerviosas, musculares y otras, provocadas por impresiones exteriores.

Los grandes avances en esta técnica fueron desarrollados por los científicos rusos **Iván Petrovich Pavlov, Luria y K. Platonov** (21).

La historia de la psicología nos recuerda que uno de los más conocidos experimentos de Pavlov consistió en poner un perro frente a un haz de luz al tiempo que se le ofrecía comida. Al principio segregaba saliva, sin prestar atención a la luz, pero con la repetición del experimento terminó segregando la saliva cada vez que se encendía la luz aunque no se le diera comida. Es decir que, al vez la luz, **instintivamente** la relacionaba con la comida y actuaba en consecuencia. Solicitando en aquel animal sano dos reflejos condicionados, uno de tipo inhibitorio y otro excitativo, se conseguía crear una **neurosis artificial**.

Esto, por supuesto, no se reduce solamente a luces y figuras. Pavlov mismo, por ejemplo, explica que también se puede producir similares efectos mediante los sonidos. Con la ayuda de un metrónomo, comprobó que con treinta golpes por minuto establecía reflejos excitativos, y con quince golpes los inhibitorios; de manera semejante, ha-

(21) Para este tema nos inspiramos en A. Boixadós, **Revolución y arte moderno**, Dietlo, Buenos Aires, 1981, pp. 107-109.

ciendo sonar simultáneamente o con rápida alternancia ciento veinte golpes y sesenta golpes rítmicos, provocaba una neurosis artificial.

Esta técnica entra sobre todo por el **ritmo**, su elemento más dinámico, que, como ya se dijo, puede producir tanto conductas histéricas como sueño e, inclusive, efectos hipnóticos. Esto lo logran sobre todo los cambios de ritmo. La polirritmia musical (propia de la música denominada progresiva) acentúa la penetración del mensaje aumentando, por ejemplo, la intensidad de la respuesta del sujeto. Esta es una de las peculiaridades de la nueva música, particularmente del llamado "rock ácido", es decir, contar con una frecuencia (número de vibraciones) cambiante de tres por cuatro y cinco por cuatro, en forma similar a los experimentos de Pavlov, a quien Lenin consideraba como el psicólogo salvador de la revolución rusa.

El doctor **Joseph Crow**, profesor de psicología del Pacific Western College, ha afirmado que el empleo del ritmo rock puede producir estados hipnóticos, porque los jóvenes escuchan cientos de veces la misma canción, siendo la repetición la base de la hipnosis. Esto aumenta el grado de sugestionabilidad en el oyente, generando acciones futuras de tipo imprevisible (22).

Tenemos experiencia de lo que acaece en los famosos festivales de música moderna. El autor que acabamos de citar menciona entre otros el de New Port, en la isla de Wight, que se extendió durante cinco días, y en el que los asistentes adquirieron reflejos condicionados; cuando escuchaban un rock abrían su corazón a la bandera vietcong y a la liberación total del hombre; cuando escuchaban un pop sentían deseos de matar un policía. Y todo a través de las melodías (23).

Algo semejante ocurrió en París (Octubre de 1955) cuando el gerente del Olympia Music Hall debió llamar en su ayuda a la policía porque el auditorio, excitado por el saxofón de una banda de jazz, se había puesto histérico destruyendo vidrios y asientos de la sala. El doctor William Bryan, por su parte, analizando los discos grabados en Estados Unidos para niños, denunció documentalmente que para fabricarlos se había utilizado las técnicas destructivas inspiradas en los trabajos de hipnotismo del comunista K. Platonov.

Insistamos en el parentesco que establece J. Evola entre el jazz (con todos sus derivados y afines) y la música cultural negra:

"Si, dada la **desacralización** del ambiente y la inexistencia de cualquier marco institucional o tradición ritual correspondiente, de la atmósfera adaptada y de la necesaria orientación, no se puede pensar en efectos específicos como los de la música africana auténtica con su

función evocatoria, sin embargo permanece siempre el efecto de una especie de posesión difusa e informe, primitivista, de carácter colectivo" (24).

3. EFECTOS FISIOLÓGICOS

a) El sistema auditivo

Percibimos el sonido por nuestro aparato auditivo cuyos nervios son puestos en acción y llevan su efecto a través de los canales talámicos y corticales. El sonido puede despertar la actividad del sistema nervioso autónomo y provocar sensaciones a bajo nivel cerebral (25).

Ciertos elementos musicales afectan de manera definida nuestro sistema nervioso. Los sonidos graves o agudos producen efectos correspondientes sobre la tensión nerviosa o el relajamiento, no siempre vinculados con el carácter general de la música. La percepción de contrastes abruptos, de ásperas disonancias inesperadas, requiere el ajuste rápido de nuestro aparato auditivo que quizás no reaccione con la celeridad necesaria. La velocidad o el volumen exagerado pueden sobreestimar los nervios e incluso producir un estado de dolor físico, llegando hasta la sordera.

b) Reacción hormonal

Ante los estímulos sobre la imaginación, puede ocurrir, o bien que dejemos que la razón **piense serenamente** sobre el hecho, o, como segunda alternativa, que demos **rienda suelta a la imaginación**, la cual exigirá: a) **atención plena** a sus problemas, lo que traerá como consecuencia la fijación de esa idea a modo de obsesión y exageración; b) el refuerzo y la repetición, al interpretar este estímulo, de los sentimientos negativos de tristeza y temor; esta es la causa principal de las enfermedades psicosomáticas (ya que por una experiencia muy fuerte —por ejemplo, un gran peligro— suele instalarse un trauma psíquico); c) **incrementar la emoción grabando en el subconciente** un sentimiento, una tendencia permanente; cuando la mente se desocupe, la asaltarán esos pensamientos, una y otra vez, hasta causar inseguridad, tristeza y cansancio.

Una tercera y última variante ante estos estímulos es que la voluntad los acepte y secunde con su acción. En este caso el **hipotálamo**, que frente a un estímulo pequeño lanza a la lucha, para preservar la salud, a todo el sistema nervioso, transmite la alarma a la **hipófisis** que controla, directa o indirectamente, toda la fuerza hormonal del organismo. Actúan entonces dos hormonas de manera especial:

(24) Cf. op. cit., p. 163.

(25) Cf. "Therapeutic Notes" en Music and Medicine, Londres, 1962, n. 4.

(22) Cf. A. Boixadós, Arte y subversión, Areté, Buenos Aires, 1977, p. 48.

(23) Cf. ibid. p. 47.

—La adreno-córtico-tropa (ACTH): se dirige a la corteza de las glándulas suprarrenales para activarlas. Allí hay treinta hormonas que, al encontrarse en exceso en el organismo, por lo repetido o exagerado de las emociones, perturban y enferman; pueden producir úlceras, desnutrición, hipertensión, insomnio, etc.

—La somatotropa (STH): el organismo la libera cuando sobrevienen emociones depresivas como tristeza, frustración, desesperación, desaliento, indecisión. Este exceso de STH puede producir hipertensión, artritis, asma, cansancio, etc.

Edgar Willems, que ha publicado numerosos trabajos sobre las bases psicológicas de la educación musical, reconoce que

"El abuso de la música desequilibrada produce efectos desagradables... Ciertas músicas modernas, y no pensamos tan sólo en el jazz, pueden provocar un desequilibrio en el sistema nervioso. En cambio, muchas son las personas que al oír buena música han podido comprobar sus efectos terapéuticos" (26).

Otros han estudiado más los factores dinámicos de la música, especialmente el ritmo que estimula la acción muscular e induce a actos corporales. Así ciertas danzas primitivas, tales como las de guerra que cantan los africanos, alientan y producen energía física.

La música moderna de ambos tipos, rock y beat, así como distintas manifestaciones de la música "seria", han sido reconocidas recientemente por eminentes médicos como significantes factores de tensión. En la prestigiosa revista médica "Selecta" se describe esta música como **rapto del auditorio**, y la "Medical Tribune" sugiere que la música orquestal moderna produce tensión nerviosa, inestabilidad, impotencia y agresividad (exactamente las mismas consecuencias descriptas más arriba como una actividad hormonal descontrolada, abusiva y peligrosa). La revista "Selecta" explica cuidadosamente en qué consiste el "rapto del auditorio" bajo los efectos de la nueva música: la acelerada fluencia de **adrenalina** y **noradrenalina**, así como de **ácido clorhídrico**, provocan espasmos intestinales y aumentos en la producción física de coagulantes con inminentes riesgos circulatorios de agresión y neurosis, en detrimento del equilibrio del sistema nervioso vegetativo (27).

En una encuesta entre ejecutantes de tres grandes orquestas de música "seria", la mayoría de los músicos entrevistados estaba convencida de que su salud experimentaba un detrimento palpable como consecuencia de su participación en recitales de música contemporánea (28).

(26) Las bases psicológicas de la educación musical, Eudeba, Buenos Aires, 1961, p. 190.

(27) Cf. A. Bolxados, Arte y subversión..., p. 41.

(28) Cf. ibid.

IV. INSTRUMENTALIZACION DE LA MUSICA MODERNA

1. EL MARXISMO

El hecho de utilizar la música con fines absolutamente distintos de los que la naturaleza de la música impone, no es algo nuevo sino que tiene antecedentes en la larga historia de Occidente. Así, por ejemplo, los trovadores de los países de la langue d'Oc (Francia), a menudo encubrían en sus cantos de amor mensajes esotéricos de la herejía político-religiosa de los cátaros (29).

Este fenómeno se repite ahora con la música psicodélica que, bajo frases en apariencia incoherentes, transmite a los iniciados en el vocabulario hippie, incitaciones al consumo de drogas, a la promiscuidad sexual y a la revolución (30).

La música es uno de los tantos medios con que cuenta la técnica denominada **Psicopolítica**, o sea, ciencia del lavado de cerebro. Esta verdadera técnica de guerra revolucionaria es, como dice un manual comunista, "la más eficaz, aunque sea la más larga" (31).

En el mismo manual encontramos el siguiente programa:

"Nuestro primer paso decisivo es producir el caos máximo en la cultura enemiga. Nuestros propósitos fructifican en el caos, en la desconfianza, en la crisis económica y en la confusión científica... La filosofía y la corrupción imperantes son nuestros mejores aliados" (32).

Esto es parte del discurso de **Berla**, jefe de la policía secreta en tiempos de Stalin, a los estudiantes norteamericanos de la Universidad de Lenin.

Dicho caos se logra minando la lealtad:

"el hombre es ante todo leal consigo mismo, en segundo lugar fiel a su grupo familiar... después es leal hacia sus amigos y al lugar en que vive" (33).

Para destruir la lealtad consigo mismo, la táctica psicopolítica propone poner

"a su alcance diversas clases de drogas y bebidas alcohólicas, elogiando su rebeldía, excitándolos con literatura sexual y con las prácticas que se enseñan en la escuela de psicopolítica..., puede crearse condiciones necesarias de caos, indolencia y envejecimiento para luego

(29) Cf. ibid. p. 45.

(30) Cf. ibid.

(31) Kennet Goff, Psicopolítica, Nuevo Orden, Buenos Aires, 1975, p. 48.

(32) Ibid. p. 29.

(33) Ibid. p. 63.

seducir a los adolescentes con el cebo de la libertad total que les ofrecerá el comunismo" (34).

La música es utilizada, con más frecuencia de lo que pueda imaginarse, como transmisora de estos falsos ideales de vida.

Una revista destinada a los adolescentes ("Cheetah") dice que si las estructuras conocieran el verdadero significado de la música moderna, la procribirían; pero sólo conocen la parte superficial de las palabras, sin penetrar en su verdadero sentido. Afirma la revista que a través de la música se canaliza un caudal destructivo del orden social, ya que una revolución de las costumbres modificará las estructuras tradicionales y también producirá un cambio socio-político-económico (35).

Para poner algún caso concreto mencionemos a un conjunto que es casi el símbolo de la música moderna, los **Beatles**. En sus canciones se encuentran fácilmente incitaciones sexuales, apología de las drogas, ataques contra la religión, alusiones políticas, etc. ¿Tendrá esto que ver con la oleada marxista que mencionábamos? Difícil decirlo con exactitud, pero al menos Paul McCartney, uno de sus ex-integrantes, es miembro con carnet de la liga juvenil comunista, y como tal no puede ignorar las directivas del partido (36).

En cuanto a nuestro país, en la actual moda del rock nacional es fácil encontrar muchísimas canciones con letras subversivas tanto moral como política y religiosamente hablando.

¿Qué efectividad tiene esta técnica? Recordemos que el sonido es una imagen auditiva que cumple una función motivante, una especie de señuelo frente al cual se despierta el apetito. A través de las letras incitadoras, los ritmos excitantes, sensuales, frívolos, se conduce a los oyentes al libertinaje sexual, la drogadicción, etc.

A. Boixadós trae a colación la afirmación de Hoffman, principal ideólogo de un grupo hippie:

"nos enfrentamos abiertamente a la sociedad y debemos destruirla con los medios de comunicación más que con las armas de fuego... Cada guerrillero debe saber utilizar el terreno de la cultura que está intentando destruir" (37).

Por supuesto, no se trata aquí de afirmar que toda canción de música moderna sea parte de un premeditado golpe comunista. Por el contrario, muchas son completamente vacías, sin sentido y absolutamente chatas. Pero sí corresponden perfectamente al espíritu caótico, convulsionado y rastrero de nuestra época. Son más los idiotas útiles

que los verdaderos ideólogos marxistas. La mayoría de las letras de estas canciones, cuando no son verdaderamente alarmantes por su continua apología de la degradación moral más extrema, tienen al menos un profundo contenido pesimista, o un optimismo utópico materialista que, paradójicamente, cae también en el pesimismo, ya que todo lo espera de esta vida, y de esta vida lo único seguro es la muerte.

Nuestra juventud no tiene, por lo general, ideales nobles, elevados; experimenta, contrariamente, anhelos rastreros, encarnados en sus ídolos (falsos dioses): cantantes histéricos o neuróticos, drogadictos, danzarines epilépticos, etc. Y, como decía Platón, "concluyes por hacer lo que apruebas en los demás". Todo esto no es sino caldo de cultivo para aquella filosofía que "fructifica en el caos, en la confusión".

2. EL SATANISMO EN LA MUSICA

Toca ahora preguntarnos si la música tiene alguna relación con las esferas angélicas (tanto con los espíritus puros que permanecieron fieles a Dios como con los que se rebelaron contra El y cayeron al infierno). No sólo debemos responder afirmativamente sino que sobran pruebas para sostener que dicha relación constituye un tema candente y de palpitante actualidad.

Mencionamos anteriormente los cuatro niveles que existen en la música: el espiritual, el romántico, el sensual y el mágico-demoníaco. Nos ocuparemos ahora de este último.

En la **Sagrada Escritura** se alude a la influencia que la música puede desempeñar en la atracción o repulsión de los espíritus angélicos. En el primer libro de Samuel, por ejemplo, se dice que "David tocaba el arpa, la tañía con su mano, y Saúl sentía alivio y bienestar, pues se retiraba de él el espíritu malo" (16, 23).

También dijimos ya que se empleó y se sigue empleando para producir aperturas extáticas pseudomísticas, en orden a preparar una especie de posesión histeroide, colectiva o individual, y en algunos casos demoníaca, como por ejemplo, de los Orisha en los Yoruba o del Loa en el Vudú.

¿En qué terreno se da esta relación? Puede ser tanto en el campo de los instrumentos como en el de la voz humana o el ritmo, etc. Detallamos un poco más.

a) Los instrumentos

Podemos distinguir dos grupos netos de instrumentos: los de cuerda y los de viento y percusión.

— Los de cuerda se mencionan en la Sagrada Escritura como los

(34) Ibid.

(35) Cf. A. Boixadós, *Arte y subversión...*, p. 52.

(36) Cf. Ibid. p. 53.

(37) Ibid. p. 46.

más indicados para alejar al demonio y proteger de él en cuanto invitan a la alabanza divina. Por ejemplo: "Alabad a Yavé con la cítara, ensalzadle con el arpa de diez cuerdas... Tañed bien con júbilo la lira" (Ps. 32,2); "Yo alabaré, Dios mío, al sonido del arpa, tu fidelidad; te salmodiaré con la cítara" (Ps. 70,22); "Oí una voz del cielo"... era de citaristas que tocaban sus cítaras" (Ap. 14, 1).

— Los de viento y percusión. Tanto en la Biblia como en los misterios profanos se los coloca en estrecha relación con actos de temor y de juicio. En la Biblia acompañan escenas judiciales, como en el Sinaí (cf. Ex. 20, 18), en Jericó (cf. Jos. 6, 4), y al fin de los tiempos (cf. Mt. 24, 31; 1 Cor. 15, 52). Pero esto no es exclusivo. También en muchos pasajes aparecen relacionados con el culto a Dios y la sana alegría. Santo Tomás aclara esto diciendo que

"en el Antiguo Testamento se utilizaban tales instrumentos porque el pueblo era muy rudo e inclinado a las cosas carnales. Por lo mismo habla que moverlo a devoción a través de esos medios, así como también con promesas de bienes terrenos. Por otra parte estos instrumentos tenían un sentido figurativo" (38).

En cuanto a los misterios paganos, para los ritos de "entusiasmo" sólo se utilizaban instrumentos como la flauta frigia, tímpanos, cuernos y la krátula, propios del culto de Cibeles y Dionisos. Los iniciados eran por ellos llevados al éxtasis, al entusiasmo demoníaco y a la misma obsesión diabólica.

En lo que hace al conjunto de instrumentos varios debemos decir que el carácter y la eficacia de cada uno no se diluyen, sino que se subordinan a uno en especial.

b) La danza

Fue complemento indispensable en los ritos paganos. Si bien pudo expresar la alegría religiosa (como en el caso del rey David bailando delante del Arca de la Alianza) o una sana alegría profana (como en tantos otros casos en que puede servir de legítimo esparcimiento), no pocas veces tuvo un carácter mágico-demoníaco. Se dio ya con esta impostación en los cultos precristianos; durante los primeros siglos del cristianismo tomó fuerza en los cultos gnósticos. En la Edad Media se practicó una especie de danza-frenesí que creaba psicosis de masas. Más tarde, en el siglo XVI, aparecerá en Holanda una secta danzarina, los "corizantes".

...

¿Y qué ocurre en nuestros días? La referencia de los instrumentos y de la danza a la figura del demonio parecería haberse agudizado. La influencia diabólica en la música forma parte de la moda ocultista-

(38) R. Th. II-II, q. 91, a. 2, ad 4.

satanista, enraizándose en el espíritu supersticioso del desacralizado hombre moderno. Citemos sólo algunos ejemplos.

Es conocido el caso de Charles Manson, jefe del conocido clan Manson, que años atrás cometiera espantosos asesinatos (de la actriz Sharon Tate y el matrimonio La Bianca) en Estados Unidos. Tenían un conjunto de rock ("Milky Way"), profundamente influenciado por los Beatles. Como consta en el proceso judicial, mientras cometían los asesinatos entonaban la canción "Puercos" de los Beatles, y los distintos actos realizados los muestran como inspirándose en pasajes de ese tema musical. Se sabe que este conjunto tenía contactos con sectas adoradoras del demonio y llegó a crear un grupo que, bajo el nombre de "Iglesia Final", rendía culto a Satanás (39).

Otro ejemplo lo encontramos en el grupo norteamericano "Black Sabbath" quien en el álbum "Maestro de la realidad" presenta al Demonio como "Señor de este mundo" que se apodera de las almas. En vez del temor a la condenación eterna, recomienda que el alma al morir se entregue a Satanás:

— "El alma que tomé de ti, no quiere ser olvidada, 'Señor de este Mundo'. El es tu confesor ahora... pero: Te volverás hacia mí cuando te llegue el turno de morir".

Dichas canciones subrayan la afirmación de que Jesucristo no nos puede salvar, que es demasiado tarde para volver a Él; que ya no perdonará los pecados, etc.

— "¿Han pensado ustedes que el alma podría ser salvada? Abran los ojos y vean, dense cuenta quién es él (con minúscula). El único que le puede salvar de todo odio y pecado... Pienso que es demasiado tarde para volver atrás".

En otro lado se dice:

— "Satán con una risa abre las alas"; "Toma mi mano, soy Lucifer".

Generalmente en sus canciones hablan de la belleza del suicidio, la venganza, las drogas, los entierros, la depresión, etc.

Este culto satánico también se propaga en las portadas de los discos. Por ejemplo, el best-seller del citado grupo que se titula "Sábado maldito", tiene a un lado, sobre una cama, un hombre desnudo, atacado por una serpiente, aterrorizado. A su alrededor, otros hombres y mujeres desnudos proceden a torturarlo. Y todo parece pertenecer a una terrible pesadilla de un sueño de drogadicto. Aparece Satán, y hacia el centro del álbum, el número bíblico 666, el Anticristo. En la otra cara de la cubierta aparece el mismo hombre atacado por la ví-

(39) Cf. A. Bolzadón, *Arte y subversión...*, pp. 48-50.

bora, ahora renacido, siendo recibido a la nueva vida por los demás, con un ave Fénix (que según la mitología renacía de las llamas y las cenizas); y el demonio ya no aparece tan terrible. El conjunto parece simbolizar una victoria a través de la entrega a Satán. Como éste, los ejemplos abundan (40).

Más curiosos y más graves son tal vez los casos investigados por un crítico norteamericano, Paul Crouch, quien, haciendo funcionar un tocadiscos en sentido inverso, escuchó extraños juegos de palabras y mensajes secretos (41). He aquí algunos:

- "Justo has descubierto el mensaje secreto del diablo; comunícalo con el viejo" (canción "Congratulations" del grupo "Pink Floyd").
- "La música es reversible, pero el tiempo no...; vuelve a Satán, vuelve, vuelve" (canción "Fire on high" del grupo "Electric Light Orchestra").
- "Muéstrate, Satán, manifiéstate en nuestras voces" (canción "Snow blind" del grupo "Styx").
- "Satán, Satán, Satán, él es dios, él es dios, dios, dios" (y luego una carcajada tremenda) (canción "When the electricity come to Arkansas" del grupo "Black Oak Arkansas").
- "Quiero ir al reino, quiero ir al infierno, al oeste de la tierra plana, canto porque vivo con Satán. Dios me ha abandonado. No hay escapatoria, canto para mi dulce Satán, todo el poder es de mi Satán, él nos dará el 666, tenéis que vivir para Satán" (canción "Stairway to Heaven" del grupo "Led Zeppelin").

Es lógico preguntarse qué fines se imponen sus autores con estas expresiones, pues normalmente nadie cae en la cuenta de ellas. Algunos, buscando una explicación, han imaginado que el subconsciente sería un ordenador de capacidad aún desconocida, lo que tal vez pudiera lograr que durante el sueño las canciones se descifren asimilándose así el mensaje. No es más que una hipótesis, pero aun cuando no la aceptemos, refleja la gravedad del problema. Lo que sí podemos afirmar sin titubeos es que el Demonio es el Mono de Dios, y como tal quiere imitar su Grandeza, aun con un culto propio, y si bien ya cuenta con muchos adictos a misas negras, brujerías y satanismo, no por ello deja de hacer "proselitismo" a su manera: quienes escuchan y entonan dichas canciones (y todas las demás que aquí no se incluyen) tributan, consciente o inconscientemente, homenaje a Satanás, lo adoran como Dios, y blasfeman sacrílegamente; es lícito suponer, por tanto, que Lucifer ha de obtener con ello una especial influencia sobre ejecutantes y oyentes.

(40) Reid Judd, en "Family Renewal Magazine". Mary Stone, en Revista "Inmaculata". (Publicados por los Grupos Difusores del Rosario D. L. 5844/82 y 5845/82, Vanguardia S. A.).

(41) Realizado en el Mary Griffin Show, de Estados Unidos, y aparecido en periódicos como "ABC" y "La Voz", de España, y en "El heraldo de México", México, segundo semestre de 1981, etc.

Nuestra sociedad se agita febrilmente como un pez fuera del agua, pero al igual que un pez fuera del agua está dando los últimos saltos vitales de su amarga agonía.

CONCLUSION

¿Puede alguien definir con precisión aquella misteriosa tiniebla que en el Evangelio es denominada "espíritu del mundo" y cuya patética maldad quedó de manifiesto cuando el mismo Jesús se negó a rezar por ella? San Juan decía que es la concupiscencia de la carne, de los ojos, y la soberbia de la vida. Es vivir conforme a las tendencias de la naturaleza, sin regatearle nada, sin dominarla. Es curiosidad y afán de gozar de todo. Es vanidad, gloria y éxitos mundanos. Es el gran anzuelo del demonio.

Pero, ante todo, y sobre todo, es un espejismo, una falacia, una mera apariencia corruptible.

Su sensualidad atrapa. Su frívola alegría seduce. Es un gas letal que se infiltra en todas las napas de la sociedad: el Estado, el colegio, la familia, el claustro.

Su vertiginosidad de vida aniquila toda reflexión; su ensordecedor bullicio impide la tranquila conversación del espíritu humano. Su materialismo hedonista corrompe el alma.

Se infiltró en Grecia y ahogó el espíritu helénico; se encarnó en Roma y la precipitó en el caos. Hoy nuevamente la sociedad se revela "inepta para defenderse de los abismos de la decadencia humana" (42).

No son muchos los que se atreven a enfrentarse a las caudalosas aguas del gran río de la degradación. ¿Será tal vez por lo que Alexandr Solzhenitsyn llama "el declinar del coraje en Occidente", la "pérdida de todo vestigio de virilidad" (43)?

Es indudable que los valientes no abundan. Tiene valor quien vence al error y al pecado en su propio corazón; quien se planta firme, sin dejarse arrastrar por lo que es contrario a la razón y a la ley de Dios; quien no se aferra a lo caduco, lo pasajero, lo que está de moda, lo transitorio, sino quien fija su inteligencia y voluntad en los valores permanentes, eternos y celestiales, los únicos que le pueden dar la corona de la victoria al concluir esta breve peregrinación por la tierra.

Cuando la ciencia, el arte, la pintura, la música o cualquier otra expresión humana es inficionada por este veneno de lo que San Pablo lla-

(42) A. Solzhenitsyn, *El suicidio de Occidente*, Ed. Mikael, 2ª ed., Paraná, 1983, p. 18.

(43) *Ibid.* p. 13.

ma "el espíritu del mundo", se vuelven contra el hombre para destruirlo, lo apartan del Reino de Dios hundiéndolo en el fango del error y del pecado. Sólo subsiste quien obra con sabiduría, esto es, quien ordenadamente usa de ellos para alcanzar a Dios, desechándolos cuando a este fin ni se subordinan ni sirven.

MIGUEL FUENTES



BIBLIOGRAFIA

LOUIS LACHANCE, *El Derecho y los Derechos del Hombre*, Rialp, Madrid, 1979, 274 pgs.

En los últimos años el tema de los derechos humanos ha dejado de ser una preocupación exclusiva de juristas y filósofos para convertirse en un "tema de actualidad". Esta apertura de la cuestión al gran público la ha convertido en tema de polémica en los más variados ambientes sociales, y cualquier persona, por poco que sepa de filosofía y de derecho, se siente capacitada para dogmatizar sobre el asunto, en los diarios, el cine, la televisión.

La propaganda marxista no ha de ser tampoco ajena al repentino interés de los medios de comunicación social. Es significativo que los gobiernos que más duramente son atacados por violaciones de derechos humanos sean los que intentan extirpar de sus países el flagelo del comunismo, mientras que se guarda silencio frente a las tremendas perversidades cometidas por países afines a esa ideología.

Dejando de lado esta consideración vulgar y vulgarizadora de la cuestión, hay que decir que el núcleo del problema de los derechos humanos o derechos subjetivos, consiste en saber si el hombre, por su sola condición de tal, puede exigir al gobernante el respeto y la protección de determinados bienes, con absoluta independencia de lo que sobre ellos determine la ley positiva.

Se han formado entre los juristas y filósofos del derecho dos grandes corrientes de pensamiento acerca del problema. Por una parte, quienes sostienen la existencia de dichos derechos con total independencia de su reconocimiento o rechazo por parte del orden positivo. Por otra parte, los juristas dependientes de una concep-

ción voluntarista del derecho niegan a la persona toda facultad que no le haya sido conferida por las leyes civiles. Entre las muchas teorías que se adscriben al primer grupo hay divergencia en el modo de establecer cuál es el contenido de estos derechos; o sea, cómo se determinan y cuál es la regla o medida que permite exigir del poder público la protección y respeto debidos.

En este libro, cuya primera edición es de 1959, el P. Lachance estudia el tema en la obra de Santo Tomás de Aquino.

Comienza su trabajo señalando el papel civilizador del derecho y el decisivo aporte del derecho romano a la integración de la civilización occidental. Destacando la obra de Cicerón, señala el paulatino viraje de la ciencia jurídica romana hacia el reconocimiento del derecho natural, lo que permitió que pudiera ser asumida por el cristianismo y, aún más, servir de base para el ordenamiento canónico.

Siguiendo el rigor escolástico de su maestro, el autor se explaya largamente demostrando que la ley natural es el fundamento del orden jurídico positivo. Este principio es precisamente el punto de partida que permite al P. Lachance establecer la existencia y contenido del derecho subjetivo.

El primer principio de la ley natural es "el bien debe seguirse y el mal evitarse". Como el primer bien del hombre es la perfección que corresponde a su naturaleza, se ve claro que el primer mandato ético es la obligación de alcanzar la bondad moral.

Esta obligación, que brota de la naturaleza misma del hombre, debe cumplirla con sus propios actos y nadie puede reemplazarlo en la tarea. Sin embargo, requiere para su cumplimiento una serie de condiciones que escapan a la influencia exclusiva

de su propia persona. El hombre es un ser social, y por ello el medio ambiente favorable para lograr la perfección debe serle otorgado por el orden político; y como este medio ambiente es condición necesaria para el desarrollo moral que tiene obligación de alcanzar, va de suyo que puede exigirle a la sociedad.

La prerrogativa o facultad de exigir este respeto es lo que llamamos "derechos humanos", que surgen como una consecuencia necesaria de la obligación de alcanzar la meta de la vida virtuosa. El derecho es pues consiguiente al deber moral.

La ley natural, al mismo tiempo que fundamenta y protege estas expectativas o derechos humanos, los circunscribe y los limita, porque al hacerlos nacer de la misma esencia del hombre, lo único que puede exigir la persona frente a la sociedad es aquello que la conduce al bien, que la hace más humana. Lo degradante, lo que aparta al hombre de su fin, nunca puede reclamar protección frente al poder público, bien sea ello, por ejemplo, la pornografía, que destruye la sujeción de las pasiones a las facultades superiores, sean los intentos de "liberación femenina", que destruyen la familia, o sea el propósito de implantar un régimen político que subvierta el orden que el Creador ha puesto en la vida social.

Pero la existencia real del derecho subjetivo no implica que sea esa la noción jurídica primaria. El derecho es propiamente el objeto de la virtud de la justicia, es una realidad objetiva que media entre los sujetos de la relación jurídica y determina en cada caso la magnitud de lo que es justo. Sólo en una segunda consideración podemos atender a la facultad moral que tiene el beneficiario, porque esta facultad moral depende del objeto, que es de donde recibe su determinación y límites, como los actos de todas las virtudes.

El fenómeno de subjetivización del derecho, paralelo a la decadencia de la filosofía moderna, ha provocado la corrupción de la buena doctrina por un doble capítulo. Por una parte ha apartado a los juristas de esta concepción realista, fundada en la natu-

raleza del hombre, para enrolos en cambio en una explicación que concede mayor preponderancia a la libertad. El hombre, para el pensamiento moderno, no es fundamentalmente un ser racional sino un ser libre, y al poner el acento específico en la libertad, al darle a la voluntad libre prioridad ontológica sobre la inteligencia, han privado al ser humano de toda posibilidad de contralor de sus actos. La libertad separada de la iluminación de la inteligencia, no tiene más árbitro que ella misma en el orden individual, y en el orden social sólo reconoce un límite en la libertad ajena, con la que ha de ponerse de acuerdo para posibilitar la pacífica convivencia.

Vemos cómo la ruptura con el ser y el relativismo consiguiente han traído un cambio radical en la concepción de los derechos del hombre. Ya no es la perfección que el hombre está obligado a alcanzar la que determinará qué derechos ha de exhibir frente a la sociedad, sino que es solamente la libertad, en una autonomía que es puesta como esencial, la que —en acuerdo con las demás voluntades— determinará qué prerrogativas han de ser respetadas.

"Los derechos del hombre" no son ya aquellas exigencias que surgen de la misma esencia del hombre sino un catálogo de garantías elaborado bajo los dictados de la voluntad popular, el imperio del gobernante o la voluntad de algunas naciones, como en el caso de la "Declaración de los Derechos Humanos" de las Naciones Unidas.

Por otra parte, la subjetivización de la noción de derecho ha llevado a considerar a éste exclusivamente como facultad, como poder del hombre frente a los demás hombres, en detrimento del "objeto de la justicia".

Esta modificación del concepto de derecho se contradice absolutamente con la nota de alteridad que le corresponde. La relación jurídica debe necesariamente darse entre dos personas, y es precisamente el derecho el medio que permite determinar esta relación, y al cual deben subordinarse los sujetos, y, por ende, la facultad que ellos poseen, que llamamos

derecho subjetivo. Ello debe ser así porque la única manera de adecuar ambos términos del vínculo jurídico es someterlos a una medida común y objetiva, distinta de ellos mismos.

El P. Lachance demuestra esta prioridad ontológica del derecho —objetivamente considerado— sobre la facultad de que goza el beneficiario, a partir del análisis del acto humano. El acto humano es solamente el que proviene de la voluntad orientada por la inteligencia, y encuentra en esta exigencia racional su primer límite. El acto, para ser humano, propiamente debe consistir en una opción racional. Pero la razón sola no basta para regular el devenir de la acción humana porque, para formar el juicio moral, ella necesita apoyarse en elementos más inmediatos y concretos que los principios de la ley natural y de la ética. Estos elementos son el objeto, el fin y las circunstancias.

La materia del acto, para ser realmente un objeto moral, ha de ser soportada y evaluada por la razón. Debe ser un auténtico dato racional, para que la voluntad pueda adherirse a él o rechazarlo, y constituir verdaderamente el acto humano.

Vemos así cómo el poder de la voluntad no es verdaderamente poder humano —es decir con dominio de sí— sino en el grado en que versa sobre objetos racionales, los que constituyen la medida, el molde al que deben adecuarse las acciones humanas.

En el caso de la virtud de la justicia, este objeto racional es precisamente el derecho, y por eso se "comprenderá lo que nos cuesta admitir que el derecho, objeto de la justicia, se confunda con el aspecto psicológico o moral del dominio (señorío del hombre sobre sus actos) que consiste en una disposición moral de la voluntad de la persona. ¿Cuál sería entonces la medida de esta disposición moral? ¿Cómo podrá ser ella el objeto de la justicia? ¿Es que un poder que es coextensivo a todas las partes de la moral y a todas las virtudes podría especificar a una virtud en particular?" (p. 187).

Esto es el estado actual de la cuestión, el drama de un derecho divor-

ciado de la justicia; frente a ello, el P. Lachance nos presenta la solución tomista.

Los derechos humanos existen, y como tales deben ser reconocidos y respetados por el Estado. Pero ellos no responden a la noción primaria de derecho, que debe ser una realidad objetiva independiente del beneficiario, sino que constituyen una noción secundaria o derivada, pues la prioridad debe ser para lo justo objetivo. La determinación del alcance y contenido de los mismos brota de la misma naturaleza humana, ya que son requeridos por la obligación moral de alcanzar la perfección, y nada que interfiera con este deber puede ser reclamado como un derecho del hombre.

Recomendamos esta obra a todos los que se interesan por los problemas de la filosofía práctica, pero sobre todo a los juristas y abogados católicos, porque si realmente quieren servir a la causa de Cristo con las armas del conocimiento jurídico, tienen que obtener las certezas que les permitan sostener, con las luces de la inteligencia, las verdades que conocen por la fe. De lo contrario, siempre conservarán en sí mismos una división entre la ciencia y la fe, perderán el poder de convicción, y así quedarán estériles todos sus esfuerzos por difundir la verdad del Evangelio.

LUIS GONZALEZ GUERRICO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Teología

FRANCISCO JAVIER VOCOS, El Gobernante, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1982, 108 pgs.

Con este silabario de doctrina política, el doctor Vocos pretende "ofrecer una exposición breve y sencilla, fundada en la filosofía tradicional, que pueda ser entendida por el mayor número de los que se preocupan por el quehacer gubernativo".

Comienza poniendo el fundamento de la autoridad civil, según el magis-

torio de las encíclicas *Immortale Dei*, *Diuturnum Illud* y *Quas Primas*. Dios, por ser Creador de todas las cosas, las ordena al fin que El mismo les ha impuesto. La razón de este ordenamiento existente en su mente, es la Divina Providencia, y la ejecución de ella es el Gobierno Divino, que comprende a todo lo creado. Las autoridades de las naciones han recibido de Dios una participación en ese gobierno universal, y esta participación de la divina regencia es el fundamento del poder político.

Como consecuencia de esta dependencia, la autoridad política debe subordinarse a la voluntad divina que la limita y la determina con sus leyes, y con el orden puesto en el universo.

También la voluntad de los pueblos debe respetar estas limitaciones. El sufragio puede ser usado en la determinación de la forma de gobierno y en la elección de los magistrados, pero nunca convertirse en el fundamento del poder político, y menos aún en una potestad autónoma e independiente de toda regulación superior, que pueda inclusive dictar leyes contrarias a los preceptos de la ley natural y guiar a la sociedad política hacia un fin distinto del querido por Dios.

Una decadencia paulatina ha alejado a la política de este recto orden, tornándola con ello incapaz de alcanzar sus fines. El liberalismo político, que niega los derechos de Dios, "sólo reconoce como primer principio de autoridad 'la soberanía del pueblo'; ...su formulación pura y simple como principio básico de la Constitución de un país, comporta el gravísimo error de conferir a los representantes del pueblo la posibilidad de legislar y gobernar contra lo dispuesto por las leyes divinas, como ha ocurrido en nuestro país en materias tan delicadas como la familia y la educación". Por otra parte, lo mismo ocurre en los regímenes totalitarios pues "todos aquellos países donde se ha colocado al Estado como principio y fin de la sociedad, ...con distintas modalidades y aun en nombre de ideas contrapuestas, parten de una concepción puramente temporal y material de la vida humana con prescindencia abso-

luta de toda vida sobrenatural y de todo destino ultraterreno" (p. 16).

Esta alteración del plan divino ha colocado a la sociedad política fuera de sus carriles, haciendo que el esfuerzo por alcanzar la felicidad de los ciudadanos se convierta en algo así como en un impulso *contra natura* que convierte a la política contemporánea en un esfuerzo estéril. Es por eso que "el gobernante, aunque no sea cristiano, tiene que entender su papel dentro del orden de la naturaleza y gobernar de acuerdo con los dictados de la razón, fuera de lo cual entra en lo irrazonable, cuando no en la perfecta incoherencia" (p. 17).

La política exige del magistrado un conjunto de cualidades que haga de él una persona idónea para tan alta misión. "La verdad es que gobernante no puede ser cualquiera aunque gane las elecciones más correctas posibles" (p. 10).

Ante todo hay que exigir del político una armonía interior lograda por la sujeción de las potencias inferiores a la inteligencia y la voluntad. El hombre que no ha alcanzado todavía este orden, que no es verdadero señor de sí mismo, no puede ser investido de autoridad. El que es incapaz de dirigir su propia persona, difícilmente logrará conducir a los demás hacia el bien. Los vicios producen una familiaridad con el mal moral, que oscurece el juicio de la conciencia para descubrir el bien, y debilita la voluntad para tender hacia él. Por otro lado, una gran parte de la eficacia de la acción política está en el prestigio del gobernante, pues "se ama y se obedece a quien se admira", y el gobernante deshonrado por su mala vida no podrá ya provocar la adhesión del pueblo.

Pero la simple rectitud moral es insuficiente para el ejercicio del mando. Es necesario ante todo una verdadera vocación política, es decir un llamado personal y directo del Creador al desempeño de la función política. Esta vocación se manifiesta en una inclinación natural hacia la cosa pública y, sobre todo, en la posesión de las virtudes necesarias para el ejercicio de la autoridad, principalmente la prudencia, que permitirá o-

gir los medios convenientes y oportunos, y la justicia, que presidirá el reparto equitativo de bienes y dignidades.

En capítulos concisos pero densamente doctrinales, continúa el A. tratando diversos temas que se vinculan con la acción del gobernante: "Gobierno justo y Gobierno despótico", "La Prudencia Gubernativa", "Experiencia y Gobierno", "Necesidad del Razonamiento", "Previsión y Circunspección", "De la Precaución e Impeño", para concluir con lo que constituye el paradigma de la autoridad: "El Gobernante Cristiano".

Independientes de la exposición central sobre el gobernante, agrega varios apéndices sobre lo que llama "esclarecimientos necesarios".

El primero de ellos, referente a la dignidad y nobleza de la política, pretende corregir la deformada concepción que tiene de ella la mayoría de los ciudadanos. La política es una actividad desacreditada a punto tal que muchas veces los movimientos revolucionarios que han pretendido un cambio neto en el rumbo de las naciones se han presentado como "apolíticos", designando con este calificativo una absoluta independencia con respecto a las personas que hacen de la función política una tarea y preocupación habituales.

La razón de este desprestigio es para el doctor Vocos el fracaso del demoliberalismo, ideología predominante en nuestro siglo, y que para el sentir común de la gente es el único régimen constitucional posible.

El liberalismo político se funda en dos graves errores: a) la imposibilidad de la inteligencia para conocer la verdad y discernir lo bueno y, b) la libertad como bien supremo del hombre. A estos dos errores hay que agregar la concepción rousseauniana de la bondad natural del hombre.

"Por no haber inteligencia capaz de discernir lo conveniente entiende (el demoliberalismo) que no queda otro recurso que el de apoyarse en el palpito de la mayoría de esos seres que por haber nacido buenos tienen que acertar por instinto. Y por eso se confía todo al voto de las mayorías.

Lo quiere la mayoría, ya está bien, y lo que resuelve es verdadero y bueno". "Lo mismo ocurre con el otro principio. La libertad es un bien; pero no el mayor. Es un bien intermedio; es decir, un medio para alcanzar el Bien Supremo. La libertad debe usarse para elegir correctamente y distinguir entre lo bueno y lo malo" (p. 83). Estas fuerzas, liberadas de todo freno, se volcaron hacia un bien-estar rápido y carente de esfuerzo, sin reparar demasiado en la licitud de los medios, y por este camino totalmente divorciado de la verdad y del bien, es absolutamente imposible conducir a la sociedad política al cumplimiento de su fin.

Para que los hombres sin avergonzarse puedan abrazar la noble función de la política es necesario rechazar la mala política, purificándola de toda connotación desdolorosa, y restaurar la verdadera, la política del Bien Común, única capaz de lograr el medio apto para que los hombres alcancen la felicidad, a través de la vida virtuosa.

Ctro de los apéndices — "Gobierno Civil y Gobierno Militar" — considera el repetido fracaso de los gobiernos militares, y explica esta frustración por el intento de los soldados puestos a gobernar de trasladar la organización y método castrenses a la sociedad política toda. El centro de la vida militar es para el doctor Vocos la obediencia, la subordinación ciega de las jerarquías inferiores a las superiores, que son las que prevén las posibles alternativas y sus soluciones. En la vida civil la obediencia no se presta en forma incondicional e inmediata y, por otra parte, reina lo imprevisto, el problema repentino que hay que remediar, sin poder recurrir a soluciones preestablecidas en ordenanzas y reglamentos. El militar que pretende transportar al gobierno civil las modalidades del ejército, ve que sus esfuerzos fracasan, porque las circunstancias no son las mismas, ya que aquí la realidad cotidiana es generalmente impensada, y porque los subordinados no responden al mando con la presteza con que lo hacen en la milicia.

Esta explicación nos merece una respetuosa salvagedad. En primer lugar,

consideramos que al acentuar tan fuertemente la subordinación se pierde de vista el carácter tuitivo de las Fuerzas Armadas. El ejército, por ser un órgano del Estado, es el mismo Estado en cuanto combatiente, y a semejanza de él está ordenado al Bien Común. Más aún, es el guardián de dicho bien, amenazado por los enemigos exteriores e interiores (cf. Suma Teológica, II-II, q. 50, a. 4, ad 2 y 3). La acentuación excesiva en la obediencia va en desmedro de la ordenación al Bien Común que le da al ejército su justificación ética y los límites de su obrar, y este apartamiento puede llegar a generar una milicia indiferente al bien de la Patria y a la justicia de la causa que le mandan defender, abriéndose así el rumbo hacia cualquier iniquidad.

Por otra parte los militares no siempre han fracasado en la conducción política de un país; la historia nos trae la memoria de grandes militares que fueron a la vez políticos destacados. La razón del fracaso o del éxito del militar político no nos parece sea tanto su adaptación o inadaptación al medio civil cuanto la bondad del proyecto que su inteligencia haya concebido para la Nación. La autoridad política es un poder unificador, que debe conducir a los hombres hacia un único fin, el Bien Común inmanente, en cuya posesión podrán, como ya hemos dicho, alcanzar la felicidad natural a que están llamados. Pero no cualquier filosofía política puede servir de fundamento a esta potencia unificadora, y un gobierno inficionado, por ejemplo, de liberalismo, nunca será capaz de regir la sociedad hacia su fin, ni siquiera por la fuerza de las armas, ya que esta ideología tiende de suyo a la disgregación y a la desunión. Lo mismo ocurrirá si el gobierno militar está inspirado en un modelo totalitario, ya que la noción de bien común desaparece aquí para dar lugar exclusivamente al Estado, que es la única realidad que cuenta como fin y que absorbe a las personas que lo integran.

Este reparo no logra empañar el mérito del libro que recomendamos a todos los que busquen una orientación segura y fiel el Magisterio de la

Iglesia para esta época de transformaciones políticas.

LUIS GONZALEZ GUERRICO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Teología

CLAUDIO SANCHEZ-ALBORNOZ, De la Andalucía islámica a la de hoy, Rialp, Madrid, 1983, 138 pgs.

Sánchez-Albornoz, eminente medievalista, catedrático de la Universidad de Madrid y de la de Buenos Aires, no requiere presentación entre nosotros.

En el presente libro reúne varios escritos suyos provocados por la indignación. Porque a veces la indignación puede llegar a ser un excitante para la inteligencia. El viejo escritor se sintió exasperado por "las noticias que me llegaban de España acerca de la actitud de muchos andaluces que se dejan seducir por el pasado islámico de sus tierras y ponen en paréntesis su Integral española" (p. 9). Fue un historiador español quien le llevó tales noticias a su lecho de enfermo: Córdoba de España estaba llena de carteles de propaganda islámica y su alcalde había cedido para mezquita el antiguo convento de las Clarisas; asimismo el alcalde de Granada se había negado a participar en las fiestas de la Reconquista de la ciudad, por entender que se conmemoraba el aniversario de un día aclago para la historia granadina; y en Sevilla habían aparecido algunos panfletos protestando por el culto de una "secta" —la religión católica— responsable del asesinato de millones de musulmanes andaluces.

El A. recuerda a los iracundos andaluces que cuando en el año 711 los musulmanes conquistaron España, gracias a la tralción de una parte de la nobleza visigoda y con la entusiasta intervención de los judíos, Andalucía tenía ya más de mil años de magnífica historia cultural prerromana, romana y visigótica; y que el arte hispano-árabe no hizo sino continuar las antiguas tradiciones andaluzas; Incluso

seria preislámico el tan típico arco de herradura. Y, además, advierte, no hay que olvidar que el Islam, desde comienzos del siglo XVI, coincidiendo con su expulsión de España, ha padecido una noche cultural de casi medio milenio. Más aún, apenas si quedan nietos de moros en Andalucía, porque fueron integralmente arrojados de ella en el siglo XIII, y fue repoblada integralmente por cristianos del norte y del centro, del reino de León y Castilla.

Señala S. A. que en modo alguno desconoce los verdaderos aportes de los musulmanes, ni los muevo hostilidad alguna al Islam. Baste para probarlo los títulos de varias de sus obras: "La España musulmana", "El Islam de España y el Occidente", etc. Incluso en uno de sus libros destacó las proyecciones que la presencia del islamismo en España tuvo en la forja del espíritu hispánico.

Sin embargo tal admiración por el aporte árabe en modo alguno puede ser causa de una minusvaloración de los largos siglos que median entre la batalla de Covadonga y la rendición de Granada, época que se ha dado en llamar de la Reconquista. El Quijote y el Sancho, "un caballero y un labrador; he aquí la encarnación bélica de la bélica Castilla reconquistadora" (p. 54). Era lógico que los católicos nortños intentaran reconquistar la patria perdida. "La maravilla de la Reconquista, ilustrada con increíble heroísmo, no sólo forjó nuestro talante, nos hizo capaces de realizar nuestras hazañas americanas, conquistando el mundo nuevo para España, para la civilización occidental y para Cristo sobre todo. La Reconquista nos llevó a ser la espada de Dios sobre la tierra frente a turcos y herejes. La Reconquista es la clave de la historia de España" (p. 33). Sin la victoria sobre el invasor —lograda en batalla multiseccular del 722 al 1492—, nunca se hubiera descubierto el sepulcro de Santiago, ni se habrían construido los templos prerrománicos ni pintado los frescos del románico catalán, ni se hubieran elevado las espléndidas catedrales de Santiago, Burgos y Toledo; ni se habría escrito el Poema del Mio Cid, "ni habría surgido la leyenda de don Juan, porque

en las sociedades islámicas las mujeres se compran, se venden o se negocian, no se seducen" (p. 38).

Libro apasionado, que quizás exagere un poco las tintas sobre las máculas islámicas, pero de un español cuyo liberalismo no lo ha llevado a renegar de la grandeza incuestionablemente católica de su Patria. "Que nadie alegue la tradición remota de la mezquita de Córdoba para convertirla en centro del culto musulmán. Fue originariamente un templo cristiano confiscado a los cordobeses por Abd al-Rahman I. Ha vuelto a ser lo que fue. Que nadie, nadie pretenda reconvertirla al culto mahometano" (p. 32).

El libro se completa con una selección de textos de autores árabes que revelan algunas de las sombras de la España islámica, y sirven de apoyatura a los argumentos esgrimidos en la obra. La conclusión es tajante: "Para mal de España entraron los islamitas en ella y para nuestro bien fueron vencidos y expulsados. Demos los españoles gracias a Dios por habernos librado del Islam" (p. 23).

P. ALFREDO SAENZ

VLADIMIR BUKOVSKY, El dolor de la libertad, Emecé, Buenos Aires, 1983, 241 pgs.

Diciembre de 1976. Pinochet, presidente de Chile, llega a un acuerdo con el soviético Breznev. Objeto: liberar al comunista chileno Luis Corvalán con la condición de que se ponga en libertad al joven disidente ruso Vladimir Bukovsky. Desde ese momento, Bukovsky vive en Occidente, recorriendo casi todos los países de Europa, así como los Estados Unidos.

Este libro, más que un anecdotario de su vida, quiere expresar su "impresión sobre Occidente". Su conclusión es que "Occidente no existe". Ese Occidente que él había imaginado mientras estaba en la URSS, un Occidente capaz de hacer frente a esos malditos soviéticos opresores, un Occidente que defendía a quienes luchaban contra el poder comunista, un Oc-

cidente con valores elevados, dignos de que, si fuese necesario, se diese por ellos la vida, ese tal Occidente Imaginado NO EXISTE.

Tras una experiencia tan amarga, V.B. se pone a escribir este libro donde intenta describir la sociedad occidental tal como la descubrió, tal como es: marcada por una crisis de valores (cf. p. 77); cuya atmósfera reinante es la despreocupación, donde los jóvenes dan la impresión de estar de feria o de fiesta (cf. p. 77); en que los niños que andan por las calles dan muestras de cinismo (cf. p. 86); donde parece reinar una suerte de "ingenuidad" respecto a presuntos problemas que resultan de veras insignificantes: "quejas sobre embotellamientos a las horas punta, sobre los reglmenes dietéticos" (p. 86); una sociedad ignorante de la situación de sus hermanos del Oriente pues muchos creen que en el socialismo el hombre se alimenta de néctar, cual una abeja (cf. p. 86); para quien la publicidad es una "diosa" (cf. p. 56); que no tiene noción de lo que realmente es un "problema" y por eso todo es exageradamente elevado a la categoría de "crisis" (cf. p. 88); donde nadie se echa la culpa a sí mismo sino que todo se lo atribuye al Estado; una sociedad que siempre se queja, pide y exige, que no sabe lo que vale la libertad, pues no le ha costado nada tenerla (cf. p. 91); con una burocracia monstruosa, aceptada por la población con una docilidad increíble; que quiere todo, menos trabajar (cf. p. 113); en fin, un mundo que con excesiva facilidad se aferra a diversos mitos, por ejemplo "de la fuerza, la paz, el progreso", "de la insensibilidad soviética", etc.

Para el A. "en la actualidad (el socialismo) se ha consumado..." (p. 184). Tal es su experiencia en el mundo de la URSS. Pero, para su sorpresa, el Occidente mira al socialismo con ojos esperanzados. Aquello a lo que no pocos tienden en Occidente ya se experimentó negativamente en Rusia. Sólo hay diferencia en el tiempo: "aquí quizá tarde un siglo entero en consumarse" (p. 180).

Lo peor es el espíritu de dimisión que impera en Occidente frente al enemigo de todo lo divino y lo huma-

no. No se quiere luchar contra este enemigo. EE. UU. tendría los medios para hacerle frente. Pero siente miedo y es ciego, tratando a los soviéticos en igualdad de condiciones: "son buenos", "Rusia quiere la paz", son caballeros (cf. p. 219). Ni siquiera han aprendido a reconocer al enemigo. Las vacas, si ven al lobo, se defienden... en esto Occidente parece ser peor que las vacas (cf. p. 199). La realidad es que la URSS vive anclada en la falsedad. Más aún, con su infiltración en el mundo occidental, va corrompiendo todo lo que en él aún resta de cultura tradicional. Los occidentales no hacen sino alimentar a Rusia para que los devore (cf. p. 204).

Muchos leerán este libro y no les interesará; otros dirán: ¡qué mal andamos!, pero no harán nada. Dios quiera que por lo menos algunos de sus lectores se den cuenta del gran problema que en él se plantea, y que lean con esperanza las palabras del A.: "Aquí, en Occidente, hay una sociedad sana que sigue resistiendo" (p. 170); que comprendan hasta qué punto es urgente encarar la lucha contra el comunismo ateo, mortal pestilencia para la sociedad (León XIII), satánico azote (Pío XI), intrínsecamente perverso (Pío XII); que adviertan que de lo que se trata no es primariamente de una lucha política, económica, armamentista, sino religiosa, teológica; y que no será posible vencer doctrinal ni políticamente al comunismo enarbolando la bandera de su padre, el liberalismo que priva en Occidente. En fin, que muchos nos decidamos a militar, activa y conscientemente, en la Iglesia de Cristo, y que todos: Obispos, sacerdotes, religiosos, seminaristas, esposos, jóvenes y adultos trabajemos por implantar el reinado de Jesucristo; por formar una sociedad cristiana, la Cristiandad, que implica el reconocimiento público de la divinidad de Jesucristo y de la Iglesia. Que trabajemos primero por la santidad personal, segundo, mediante la formación espiritual, intelectual y humana, y tercero, con la acción, para que Cristo reine en las familias y en las escuelas, en la política y en la cultura, en la economía y el arte, en las diversiones y en el trabajo, en una palabra, en

toda la sociedad. Todo es de Cristo y todo será para Cristo.

La lectura de las obras de Solzhenitsyn, de Bukovsky, y de otros disidentes de la URSS nos llevan siempre a la misma conclusión: La historia debe ser colocada bajo el signo de Cristo. Frente al dominio del Anticristo no cabe otra opción. La Cristiandad debe configurar en la unidad de los pueblos el misterio central de Cristo: la Encarnación, de modo que respetando la distinción del **orden espiritual y del orden temporal**, sin confundirlos, sepa asimismo conjugarlos en unidad sustancial.

PABLO GHILARDINI

Seminarista de la Diócesis de San Justo, 3er. Año de Filosofía

TATIANA MERLO FLORES DE EZCURRA - ANA MARIA REY, **La Televisión ¿forma o deforma? Investigación con 2.000 niños argentinos**, Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, Buenos Aires, 1983, 184 pgs.

Una vez me pidieron que predicara para niños de escuelas primarias, y que les hablara sobre los medios de comunicación. Lo hice recurriendo a la conocida fábula de Esopo, donde concluye que la lengua puede ser lo peor y lo mejor. La lengua —dije— sirve para rezarle a Dios y para insultar al vecino, para decirle a mamá que la queremos y para sacarle el cuero a los demás, para decir la verdad o para mentir y estafar.

Así son los medios de comunicación, así es la TV, que es como una lengua muy larga que llega hasta la casa y hasta cada uno de ustedes. Podría servir para enseñarnos muchas cosas buenas y lindas pero, por desgracia, en general no la usan para eso.

Es como una lengua que a ustedes les están pasando por el cerebro. Y hay dos clases de lenguas: la de la vaca, que es un animal tonto, y la del chanchito, que es un animal sucio.

Cuando ustedes ven programas tontos, es la vaca la que les está lamendo el cerebro, cuando ven avisos y programas sucios, le toca el turno al cerdo. Y hay chicos que pasan así seis horas por día, volviéndose de a poquito sucios y tontos.

Hablé con un poco de bronca. Me habían filiado el tema porque era la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, y me parecía que le estaban dando más importancia que a la Ascensión del Señor, que se celebra el mismo día.

Algunos datos que usé me venían a la cabeza recordando conversaciones con mi cuñada Tatiana que —aunque socióloga— es muy buena persona y trabajaba entonces en la investigación que, hoy concluida, presenta como coautora de este libro.

A diferencia de mi alegato pasional y de lo que podría sugerir el título, se trata de un estudio objetivo, que no pretende emitir juicios de valor sino constatar hechos, es decir, determinar científicamente lo que todos sabemos por intuición: que la TV influye en los niños, y analiza alcances, modos y significados de esta influencia.

La investigación fue realizada sobre una muestra representativa de 2.000 niños, escolares de entre 3º y 7º grado, que concurren a 40 escuelas —elegidas por sorteo— de la Capital Federal.

El análisis de los datos computados —la obra explica en detalle la metodología utilizada— se realizó en tres etapas. La primera apuntó a determinar el tiempo de permanencia de los niños frente al televisor. La segunda miraba a los programas y personajes preferidos. De estas dos etapas surgió la necesidad de una tercera en la que se considerara a los niños en grupos con características similares, introduciendo aquí la variable "clase social", pues resulta evidente que a los diversos ambientes sociales responde una integración diferenciada del mensaje televisivo único.

La obra expone en primer lugar las conclusiones más importantes de cada una de estas tres etapas de la in-

vestigación, para explicitar luego en cinco apéndices (en los que se presentan los principales cuadros y gráficos) diversos aspectos del desarrollo de la misma.

Entre las varias conclusiones nos parece de especial interés señalar que, mientras los niños con buenos vínculos familiares buscan ante todo en la TV entretenimiento e información, los niños con carencias familiares y grupales utilizan la TV como mecanismo compensador de estas carencias. Esta compensación se da mediante una proyección o transferencia por la que los niños se identifican con personajes que responden a las características de su problemática personal, y a los que toman como modelos o arquetipos.

Bastaría esta sola conclusión para indicar la preocupante seriedad de la siguiente reflexión de las AA.: "Los resultados no indican que la T.V. tenga necesariamente una influencia negativa, por el contrario, el hecho de que a través de ella el niño pueda socializarse y compensar carencias tanto personales como sociales, hacen de este medio un instrumento útil y sumamente eficaz, lo importante es ver si los contenidos transmitidos llevan a una socialización que tenga como consecuencia una mejor adaptación del niño con su medio circundante, orientándolo hacia el desarrollo de nuevas capacidades y no creen expectativas o modelos contrapuestos a nuestra propia realidad que sólo pueden acarrear frustraciones en el futuro próximo" (pp. 37 s.).

Subrayamos la palabra "contenidos" porque pensamos que ella nos permite pasar del cuantitativo análisis sociológico a una valoración cualitativa del problema. Baste señalar, por ejemplo, que "los programas cuyos personajes son considerados por los niños como posibles modelos, acaparan la preferencia de un 66% de la audiencia infantil. Entre éstos, la mayoría son series de origen extranjero" (p. 19). De inmediato nos vienen a la imaginación miríadas de lenguas vacunas y porcinas y nos aprieta el alma una angustiosa sensación, tanto humana y moral como patriótica.

Este libro merece todo elogio como

fruto de un largo, arduo y paciente trabajo de investigación. Merece la atención de los educadores y en particular de quienes encontrarán en él la base documental y científica para ulteriores conclusiones. Es un llamado de alerta sobre una problemática de la que en gran parte depende la orientación de nuestro futuro.

P. ALBERTO EZCURRA

CARLOS IGNACIO MASSINI, *La prudencia jurídica. Introducción a la gnoseología del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1983, 235 pgs.

El ejercicio de toda virtud supone el conocimiento del bien que se pretende realizar. La práctica del bien va, pues, precedida de una actividad cognoscitiva que busca establecer dicho bien, y discernir los medios adecuados para realizarlo.

Es éste un conocimiento práctico; ya que no busca el conocer por conocer sino para actuar en consecuencia.

Como todo conocimiento, su objeto es la verdad; pero la verdad como operable, bajo la forma de bien; que al hombre no le basta conocer, sino que debe obrar para su propia perfección.

En la práctica de la virtud de la justicia, el bien que se debe realizar es el derecho, es decir lo justo.

Esta obra está dedicada al conocimiento de la investigación que el jurista debe realizar para la determinación de lo justo. Reúne cuatro ensayos publicados en diferentes oportunidades y distintas publicaciones; juntos en este volumen, cubren toda la gnoseología del derecho en sus diferentes niveles: desde el conocimiento de lo justo universal, hasta la determinación de lo justo en el comportamiento humano concreto.

El conjunto de la actividad gnoseológica destinada a la práctica de la virtud de la justicia, es analizado por el A. en este volumen bajo el título de "la prudencia jurídica", que es objeto de especial y atinado estudio en el primero de los ensayos.

Aquí, el A. rescata el carácter protagónico de la virtud de la prudencia —tan olvidado hoy— sobre las restantes virtudes morales. Nos recuerda, así, que la práctica de la justicia —y de toda virtud—, además del bien —objeto de la misma—, presupone la verdad, y ésta el ser, ante quien debe inclinarse con docilidad para que su imperio concluya en el actuar justo y no arbitrario.

Corresponde a la inteligencia el conocer y dirigir el obrar humano. Requiere pues, una perfección habitual que la potencia para "determinar e impulsar la conducta del hombre hacia su bien integral". Tal es la función de la prudencia. Virtud intelectual, que habilita a la inteligencia —en su aplicación a la política, a la moral, al derecho— para actuar eficazmente, "ya sea a modo de causa ejemplar —norma o regla del obrar—, ya sea como causa motora o impulsora de ese obrar humano. De este modo se hace posible concretar en la acción los principios primeros o segundos del orden práctico, aplicándolos a las circunstancias particulares en que ha de cumplirse la conducta. Y como se trata de una materia referida intrínsecamente al bien del hombre, el prudente no sólo hace bien la obra, sino que se hace bien a sí mismo, se perfecciona en su dimensión más específica, por lo que la prudencia se inscribe —además— en el cuadro de las virtudes morales".

El A. revaloriza así el sentido de la virtud de la prudencia, cuyo concepto tanto se ha obscurecido hoy, en el uso común. Es frecuente en su empleo una más o menos velada equivalencia con la mediocridad, timidez o equilibrismo; no complicarse la vida, comodidad o cobardía.

En el campo del derecho, la función propia de la prudencia es delimitar el contenido de lo justo debido en una situación concreta. Para ello requerirá de la deliberación. La lógica y el arte de razonar bien —que la prudencia supone—, son medios subordinados al objetivo final: la determinación de lo justo en la situación concreta. A la deliberación, interpretación y silogismo práctico que concluye en la sentencia, dedica el

A. sendos y acertados capítulos de su primer ensayo.

En el segundo trabajo, Massini trata de la ciencia del derecho. A ésta le corresponde el conocimiento de lo justo universal, que es imprescindible para la existencia de lo justo singular ya que, como dice Kalinowski en el prólogo de la obra, lo singular se concibe concretizando lo universal.

Al estudiar la ciencia del derecho, el A. hace la crítica de la concepción moderna de la ciencia, donde campea el monismo que, frente al saber jurídico, puede reaccionar de dos maneras: a) considerarlo a-científico, b) adaptarlo a los cánones de la ciencia particular que en el momento se considere paradigma de cientificidad.

Frente a esto, la concepción aristotélico-realista de la ciencia, predica de la misma un concepto análogo, aplicable a distintos conocimientos, pero cuyo denominador común es que se traten de saberes explicativos, por las causas, con un objeto universal y necesario. El A. analiza dichos requisitos y su verificación en la ciencia jurídica. Esta disciplina hace su estudio desde la perspectiva de los principios universales. Para ello, depende de la Filosofía Jurídica, aunque no se confunde con la misma.

El tercer ensayo está dedicado a demostrar la necesidad e importancia de la Filosofía Jurídica, como disciplina que estudia los principios jurídicos universales y las exigencias primeras del derecho natural.

El A. analiza en primer lugar la actitud positivista, de la que realiza una acertada crítica por su incapacidad para abarcar la compleja realidad jurídica, por empeñarse en la aceptación ciega de ciertos contenidos normativos, limitándose a explicitar la ley, y por su dificultad para valorar las realidades jurídicas.

El último ensayo está dedicado al conocimiento práctico. Se hace aquí un acertado estudio de la naturaleza del conocimiento, de la distinción entre el saber práctico y el especulativo, sin olvidar la continuidad que entre ambos existe.

El A. pone de relieve la vinculación

del conocer y del deber con el ser; clave de bóveda no sólo de este ensayo, sino de toda la obra en su conjunto, para concluir: "En definitiva, todo se reduce a ser...; ser verdadero, ser conocido, ser humano, ser bello. Y todo el ser no es sino una participación del Ser, aquel de quien El mismo dio la definición: Yo soy el que soy. Fuera de El, caemos en el abismo de la nada y pierde su sentido la realidad, el obrar humano, la política, el derecho, la economía, y todo lo que el hombre hace o descubre en el breve camino de su vida en el mundo".

Esta obra, a nuestro juicio, constituye una valiosa colaboración para el conocimiento preciso de la gnoseología del derecho. Afirmar este saber en la concepción realista del conocimiento, es presupuesto indispensable para que el derecho tenga el sentido de lo justo.

Los cuatro ensayos reunidos en este volumen son de inestimable ayuda para retomar el camino que, como dice Massini, "conduce del ser al obrar, y del obrar al Ser, fin último al que se ordena la totalidad de la praxis humana".

SILVIO J. FARIÑA

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Teología

GRAHAM GREENE, Monseñor Quijote, Emecé, Buenos Aires, 1983, 222 pgs.

Los amigos del Quijote tenemos aquí una versión del Ingenioso Hidalgo "muy siglo XX", en más de un sentido.

En primer lugar, por la adaptación de los personajes: el Quijote de esta novela es un cura de aldea, Sancho Panza un alcalde, un materialista... dialéctico, y Rocinante es el desventurado y fiel... Fiat español.

Los "razonables" que contradicen al excéntrico son el Obispo y su muy correcto secretario, recién ordenado; y los molinos de viento con los que va

a chocar son... nada menos que la Guardia Civil y el Opus Del.

Lanzados ambos a la aventura, el Párroco del Toboso de vacaciones y el ex alcalde comunista, montados en el solidario jamelgo de lata, ocurren muchas cosas, generosamente rociadas del mejor vino manchego (en esto el Quijote ha progresado, para algunos) y de interesantes contrapuntos entre la fe del cura (vacilante de a ratos, en drama interior muy greeniano) y la del alcalde (fe marxista con sus incoherencias y aburguesamientos).

Decimos de esta versión o "releitura" del Cervantes que es "muy siglo XX", también, por las concesiones del A. al gusto "destapado" de la época, especialmente en la España post-franquista. Ignoro si ciertas expresiones que Cervantes pone en boca del airado caballero ("grandísimo hideputa...", et huiusmodi) habrán sido en su momento prohibidos para menores de 18 años. Pero algunas escenas que se describen aquí —innecesariamente, a mi juicio— si lo son, a medida que el sencillo cura, que nunca habla salido del pueblito, va descubriendo mundos y submundos de la mano de su inescrupuloso y paradójico amigo, entre burdeles y pornocines.

No es, obviamente, un libro para aprender moral, ni la hagiografía de un trotamundos testigo de la fe (no le pidamos vidas de santos a Graham Greene). Ni siquiera una novela chertonianiana.

Tal vez pueda decirse simplemente que es, en el gran estilo del A., un divertido homenaje del "sens of humour" al gran clásico de la literatura hispánica.

P. JORGE BENSON

PEDRO RODRIGUEZ - RAUL LANCETTI, El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción, EUNSA, Pamplona, 1982, 504 pgs.

El siglo XVI ha sido testigo de una amplia renovación catequética en el

seno de la Iglesia Católica, en la que el Concilio de Trento quiso tener una importante participación. El *Catechismus ad parochos* —llamado también Catecismo de Trento o Catecismo Romano —fue determinante en la orientación futura de esta tarea pastoral. Pero su excepcional importancia radica, sobre todo, en ser la exposición unitaria y complexiva de la doctrina de la fe hecha por la Iglesia con ocasión del gran conflicto desencadenado por Lutero y los Reformadores. De aquí su interés tanto para la teología dogmática como para la historia de los dogmas.

El Catecismo Romano, redactado por orden del Concilio de Trento y promulgado por el Papa San Pío V el año 1566, es un gran documento difícil de sobrevalorar: nunca de modo tan solemne la Iglesia se ha pronunciado acerca de lo que debe ser enseñado a los fieles y del espíritu con que debe hacerse. Juan Pablo II, en su reciente exhortación "Catechesi tradendae", llama al Catecismo Romano "obra preclarísima, síntesis de la doctrina cristiana y de la teología tradicional para uso de los sacerdotes" (n. 13), y el Cardenal Ratzinger, en una conferencia que se reproduce en este mismo número de MIKAEL, señala su vigencia para nuestro tiempo.

La obra que ahora se publica viene a ofrecer una guía metodológica para la investigación científica del Catecismo Romano, presentando las bases críticas para su estudio teológico. En este sentido, son tres los temas analizados que dan origen a otros tantos capítulos que componen el libro. En primer lugar se expone el origen del Catecismo Romano y la historia de su posterior elaboración, para establecer desde allí su talante propio y su diseño general. En el segundo capítulo se estudian las fuentes redaccionales y literarias empleadas por la comisión redactora en la elaboración del Catecismo, estableciendo el patrimonio documental con el que está relacionado de manera inmediata el Catecismo Romano. Por último, en el tercer capítulo, se toca un tema prácticamente inédito: la historia del texto, donde se estudia la

evolución operada en el texto del Catecismo y la óptica teológica con que se lo recibe en las sucesivas ediciones. Los autores señalan, en consecuencia, el grado de fidelidad de cada una de ellas al texto original. Este capítulo viene a constituirse en una introducción a la futura edición crítica del Catecismo. La exposición anterior es completada con nueve apéndices documentales.

La investigación que ahora se publica es fruto de un manejo prácticamente exhaustivo de todo el patrimonio de fuentes y bibliografía sobre el tema conocido hasta el momento. Constituye, en este sentido, un punto de llegada de toda la investigación precedente, y, al mismo tiempo, es una guía de acceso a ese patrimonio para quien quiera profundizar en la significación del Catecismo Romano.

Avanzando desde ahí, los autores han podido establecer nuevas fuentes teológicas y documentales que no eran conocidas hasta el momento. En este sentido es notable comprobar, por ejemplo, cómo entra en el cuadro de autores y redactores la figura del humanista italiano Mariano Vittori, lo que permite a los autores señalar el tipo de trabajo redaccional que lleva al texto definitivo.

En el capítulo de fuentes se registra otra novedad: la comprobación científica —junto al Catecismo de Bartolomé de Carranza— de que el *Commentarium in IV Sententiarum*, de Domingo de Soto, ha de ser considerado fuente redaccional y teológica del Catecismo Romano. La aportación tiene un valor en sí misma, pero, sobre todo, posibilita la determinación del grado de influencia de las diversas fuentes conocidas hasta el momento y una jerarquización de todo ese patrimonio documental en orden a la comprensión del Catecismo.

La amplia bibliografía consignada al final del libro sirve para determinar el marco de referencia desde el que hay que partir en las posteriores investigaciones.

C. B.

**FULVIO RAMOS - HERNAN PO-
DESTA, Formación moral y cívica,** Cruzamante, Buenos Aires,
1983, 112 pgs.

Este texto, adecuado a los contenidos mínimos del ciclo básico para el nivel medio de la asignatura Formación Moral y Cívica, completa el de Quintana y Graneros, al que ya nos referimos en estas páginas (cf. MIKAEEL 30, pp. 158 s.), que presentaba los principios básicos de la moral fundamental y el tema de la familia.

La presente obra se divide en dos partes. En la primera, titulada "El hombre y sus realizaciones políticas", trata del hombre, el estado, el bien común, la autoridad, las formas de gobierno y los derechos del hombre. La segunda parte: "El hombre y sus realizaciones económicas" se refiere a la relación de la economía con la moral, a la función del Estado en la economía, a la propiedad privada, la empresa, las asociaciones gremiales y los cuerpos intermedios, para concluir con una breve presentación del Capitalismo, el Marxismo y la Doctrina Social de la Iglesia.

Es precisamente la Doctrina Social Católica la que inspira el contenido de este modesto volumen, recomendable por la rectitud de sus principios, la claridad de su estilo, el valor didáctico en la presentación de la materia.

Puede resultar útil no sólo como texto para la enseñanza media, sino para el estudio en grupos y movimientos de jóvenes que quieran acercarse a los temas políticos y económicos orientados por las enseñanzas sociales de la Iglesia.

A. E.

**P. FAUSTO CASA, Los primeros
viernes. Hora santa en la noche
de pasión,** Claretiana, Buenos
Aires, 1983, 128 pgs.

Docía al Papa Pío XII en su célebre encíclica sobre el Sagrado Corazón:

"El culto que debe rendirse al Sagrado Corazón de Jesús es digno de ser considerado como la práctica ideal de todo el cristianismo... En efecto, este culto no es, en substancia, más que el culto del amor que Dios nos profesa en Jesús; y al mismo tiempo la práctica de nuestro amor por Dios y por los hombres" ("Haurietis aquas").

También Pablo VI confirma la vigencia e importancia de este culto: "El culto al Sagrado Corazón debe ser considerado por todos como un modelo nobilísimo y digno de verdadera piedad hacia Jesucristo, rey y centro de los corazones, cabeza del cuerpo que es la Iglesia... Y, dado que el Concilio Ecuménico recomienda vivamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano, especialmente cuando son practicados por voluntad de la Sede Apostólica, nos parece que esta devoción debe ser fervientemente inculcada" (Carta Apostólica "Investigabiles divitias").

El presente devocionario pretende ser una contribución para poner en práctica estas grandes directivas de la Iglesia: presenta así diversas celebraciones en honor del Sagrado Corazón de Jesús para el primer viernes de mes, día consagrado particularmente a El por la devoción cristiana.

El desarrollo de estas celebraciones está en armonía con las más recientes disposiciones de la Sede Apostólica, y en particular con las normas que regulan el culto eucarístico fuera de la Misa. Estas normas disponen que durante la exposición del Santísimo Sacramento se dedique un tiempo conveniente a la lectura de la palabra de Dios, a la meditación, a los cantos y al silencio sagrado (cf. "Eucharistiae Sacramentum" 89 y 90).

Al final del libro, se presenta también un esquema para la celebración de la Hora Santa en la noche de Pasión. Este piadoso ejercicio está estrechamente ligado al culto del Sagrado Corazón; por lo tanto, con oportunas adaptaciones, se puede repetir también en otros viernes del año.

La selección de lecturas y oraciones es buena, las traducciones y el estilo correctos, evitando tanto las melosas dulzoneras barrocas como las chaba-

canerías a la moda. El libro puede resultar útil también para la novena del Sagrado Corazón y para uso devocional privado.

J. K.

ALFREDO MARIA PEREZ OLIVER, Diario de un testigo, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 63 pgs.

En diversas ocasiones hemos procurado señalar en estas páginas la importancia que tiene, sobre todo para los jóvenes, la lectura de las "vidas ejemplares". Porque la captación viva del ideal resulta más fácil para el joven mediante el conocimiento de quienes lo han hecho carne en su vida.

En esta educación por ejemplos, el héroe y el santo aparecen como los más altos modelos de vida. El héroe, como síntesis de las virtudes humanas, el santo, como encarnación de las virtudes divinas. Pero ambos modelos se encuentran, se compenetran, pues la santidad supone el ejercicio heroico de las virtudes, y es santo también el cristiano que sirve heroicamente a la belleza, el bien y la verdad, dondequiera se hallen estos reflejos divinos.

No sólo se encuentran el héroe y el santo sino que, en el mártir, se identifican. Porque el martirio es a un tiempo el acto supremo de la fortaleza heroica y el más noble de la caridad cristiana: nadie tiene amor más grande que quien es capaz de dar su vida.

Pero en nuestro tiempo de medias tintas, de cobardía y de compromisos, de igualitarismo nivelador y de dialogismo hipócrita, el santo y el héroe han sido reemplazados por los ídolos del deporte y la TV y por los santos del humanismo democratista; y el mártir se ha transformado en un reproche vivo, en un testigo molesto, sobre el que resulta más cómodo echar un cuidadoso manto de silencio.

Por ello resulta extraordinario que

alguien se acuerde de los mártires de España. Aunque para hacerlo se sienta obligado a dar explicaciones, a avergonzarse del triunfalismo, a ceder a los gustos de la "sensibilidad actual" y a tomar distancias del "caídos por Dios y por España". Porque aunque hoy se lo quiera enturbiar, lo de España fue demasiado limpio y claro: de una parte el odio satánico del Anticristo, de la otra la sangre de los mártires y el coraje de quienes se alzaron para defender la Fe y la Patria, con la legitimación del Episcopado y la bendición de Roma.

En este contexto tiene lugar el martirio de los claretianos de Barbastro (Huesca), aquí relatado bajo la forma de un diario ficticio, que respeta la autenticidad histórica y el A. confiesa haber encontrado en el fondo de su corazón. 51 misioneros mártires, jóvenes en su gran mayoría, víctimas del odio marxista: odio de la fe, de la Iglesia, del sacerdocio. Sacerdotes, hermanos, estudiantes, que van a la muerte cantando, que perdonan a sus enemigos, y cuyos corazones generosos desbordan de entusiasmo en los últimos ¡vivas! a Cristo Rey, al Corazón de María, a la Congregación, a la España Católica.

Que no tema el A. Quienes lean estas páginas breves han de vibrar con la misma fe pura y valiente de los mártires, y el Señor no dejará de sembrar en algún corazón limpio semillas y deseo del martirio, para el día en que se alcen nuevamente las banderas, y la milicia de Cristo nos llame al sacrificio en el supremo testimonio.

P. ALBERTO EZCURRA

**HENRI HELLO, La verdad sobre
la Inquisición,** Icton, Buenos
Aires, 1981, 116 pgs.

La Inquisición. Es ésta una de esas palabras que el mundo moderno ha imbuido de una carga psicológica absolutamente negativa, como para poner con ello un lacre sobre un viejo arcón y encerrar toda una realidad grande en su tiempo y que ahora sólo

sirve para evocar, a juicio de Voltaire, "...ese sangriento tribunal, ese afrentoso monumento del poder monaca!" (p. 8).

Este libro es valiente. El A., de los Hermanos de San Vicente de Paul, no se deja intimidar por la desaprobación de la "opinión común errónea". Así en el prefacio advierte: "Veremos que el principio de la Inquisición es justo. Recordaremos el derecho de la Iglesia y el deber de los pastores. Diremos cuál fue, desde el origen, la práctica de la Iglesia. Luego de una breve explicación acerca del procedimiento secreto, nos referiremos al tribunal del Inquisidor de la perversidad herética" (p. 10).

Y lo hace. Muestra cómo la Inquisición en sus orígenes es un producto, no de una mente sádica y depravada, sino de la caridad de los pastores de la Iglesia que vigilan celosamente a su grey para que no se inficione, ni la enfermedad la lleve a la disgregación, que implica en última instancia la muerte de la sociedad.

Históricamente, el tribunal de la Inquisición aparece en el siglo XIII, como defensa contra la escandalosa anarquía de la herejía albigense. Aquí hay que tener en cuenta las leyes vigentes durante esa época, así como el rigor de las penalidades de los tribunales civiles, los cuales consideraban aún como delito los crímenes contra la religión. Al decir del P. Lacordaire, entre el tribunal de la conlesión y el civil, "...el Papa quiso establecer un tribunal intermedio, un tribunal que pudiese perdonar, modificar incluso la pena ya establecida, engendrar remordimiento en el criminal y seguir ese remordimiento paso a paso mediante la bondad; un tribunal que cambiase el suplicio en penitencia..." (cit. p. 50).

Una segunda parte del libro, por serlo bien documentada, trata en especial de la Inquisición española, instituida en el siglo XV, tan calurosamente alabada por los Pontífices, y que fructificó en el siglo de oro español.

A este respecto cita Hello aquellas palabras que De Maistre pone en boca de un gentilhomme español:

"Vosotros sois mlopes; no veis más que un solo punto. Nuestros legisladores miraban desde lo alto y velan el conjunto. En los comienzos del siglo XVI, ellos vieron humear, por así decir, a Europa; con el objeto de sustraerse al incendio general, recurrieron a la Inquisición... Un barco flotaría sobre la sangre que vuestros novadores hicieron derramar... A vosotros, Ignorantes presuntuosos, que no previsteis nada y que bañasteis en sangre a Europa; a vosotros os toca censurar a nuestros reyes... es la Inquisición la que salvó a España" (p. 103).

En efecto, España se vio libre de las sangrientas luchas fratricidas que introdujo la Reforma en el norte de Europa. "Instituida para la defensa de la religión y de la patria, la Inquisición salvó la fe de España; ahorró a la nación el azote de las guerras civiles e impidió la ruina total" (p. 80).

Los que se escandalizan, por ignorancia, de la Santa Inquisición, ni siquiera se inmutan ante "la inquisición moderna [la del poder oculto de la contra-Iglesia]... hidra gigantesca que absorbe y devora todas las fuerzas vivas de las naciones, a las que enlaza en sus innumerables tentáculos. La antigua Inquisición ejercía su vigilancia en pro de la salvación de las almas, para la paz social, para el reinado de Dios. Esta opera sistemáticamente contra los intereses de las almas y de los pueblos, para el reinado de la Bestia humana rebelada contra el Señor y contra su Cristo" (pp. 112-113).

* * *

—Y, ¿hoy es posible la Inquisición?

—No. Hoy queda descartada la posibilidad.

—¿Y de ser posible?

—Sería un holocausto.

* * *

—¿Y doctor?

—Pues bien, el cáncer está muy extendido y ramificado. Extirpar es imposible.

—¿Qué hacer?

—Dos cosas: primero fortalecer y revitalizar las células sanas, evitando que las degeneradas les incomuniquen y ahoguen.

—¿Y luego?

—Luego, y desde ya, rezar. Nunca se descarta la posibilidad del milagro. De no ser así, que lo que aún está sano no sea llevado a la corrupción.

* * *

—¿Y esto, está en el librito?

—No. Esto último no está en el librito. Lo que está en el librito es la verdad sobre la Inquisición; y este librito debería estar en la biblioteca de todo aquel que quiera opinar seriamente sobre el tema.

TOMAS ORELL

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 2º Año de Teología

TOMAS L. PUJADAS, Santa María Goretti, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 226 pgs.

El Jubileo del Año Santo ha dado ocasión para que Juan Pablo II vuelva a recordarnos el gran mal de nuestro tiempo que consiste en la pérdida del sentido del pecado, pérdida que "está vinculada con la más radical y secreta del sentido de Dios" (Aloc. 23-XII-1982). Insiste el Santo Padre en la necesidad de redescubrir el sentido del pecado, descubrimiento al que ha de corresponder una "revalorización de la vida de gracia" ("Aperite portas Redemptori", 8). No hay que confundir este "sentido" con el sentimiento psicológico de culpabilidad. Pertenece al plano superior de la conciencia que conoce y reconoce el pecado, sobre todo en su dimensión teológica como "ofensa hecha a Dios justo y misericordioso, que exige ser convenientemente expiado en ésta o en la otra vida" (ib.).

—"No, Alejandro; esto no está bien. No se puede hacer. Esto es pecado. Dios no lo quiere". Son las palabras de María Goretti, la niña de doce años, que preferirá la muerte antes que verse mancillada en su pureza, y que hacen de ella imagen viva y fulgurante del sentido del pecado y del amor de Dios y de su gracia.

María Goretti es una santa para nuestro tiempo, al menos por lo que expresa la paradoja chestertoniana de que "cada generación es convertida por el santo que más la contradice". Nuestro tiempo se caracteriza por el desborde del sexo, hecho instinto desordenado y pasión irrefrenable, desborde justificado por sociólogos y psicólogos que lo consideran un progreso y una liberación de todos los "tabúes". Por eso necesita el mensaje de una voz inocente que le diga con firmeza: —"No. Es pecado. Vas al infierno..."

Los Goretti son una familia de campesinos pobres, sin escuela, que con durísimo trabajo apenas consiguen arrancar a la tierra de los pantanos pontinos el pan necesario para sobrevivir. Tienen una sola riqueza, la fe que da sentido a la vida, al dolor y la muerte, y que en Asunta, la madre de María, muestra ribetes de verdadero heroísmo. La preocupación unilateral por el desarrollo económico nos vuelve hoy incapaces de comprender que puedan existir estos diamantes ocultos bajo la dura cáscara de la miseria, o de pensar que el campesino, trasladado a la fábrica del suburbio, pueda convertirse en un subdesarrollado espiritual.

María Goretti recibió la primera comunión a los doce años, poco antes de su muerte, pero se confesaba ya desde los seis años. La formación recibida de su madre, sabia analfabeta, la completa con la asistencia al catecismo, que le exige recorrer largas distancias. Aprendió aquel viejo catecismo al que Gilson llamaba "teología en comprimidos", donde las verdades acerca del pecado y los novísimos se enseñaban sin complejos ni retaceos. Hoy son demasiados los que piensan que hablar a los niños del pecado y del infierno puede "traumatizarlos" y los que pretenden demorar la confesión hasta bien entrada la adolescencia, guiados por teólogos que, como Haring, niegan que se pueda cometer pecado mortal antes de los catorce años. ¿Qué hubiera sido de María Goretti en manos de estos "pastoralistas" y formada en la doctrina aguada de tantos catecismos "graduados" y "vivenciales"?

Gracias a Dios se formó en la sólida doctrina, que arraigó en el fértil terreno de la tradición familiar católica. En ella crecieron juntas la fortaleza y la caridad. Por eso prefirió morir antes que pecar, y por eso fue capaz de morir perdonando a su asesino.

Estas reflexiones surgieron en nosotros al leer esta hermosa vida de la Santa. El A. recorrió los lugares donde transcurrió la vida de María y escribió su obra sobre el testimonio directo de diversas personas que la conocieron, entre los que tienen particular interés el de Asunta —la madre— y el de Alejandro Serenelli —el asesino y penitente.

El estilo del libro es llano, directo, de lectura fácil y agradable. Resulta recomendable para todos, pues a nadie dejará de hacer algún bien, de comunicar alguna gracia. Conocer la vida de los santos nos lleva a admirarlos y alabar a Dios en ellos, su obra más perfecta. Pero la admiración trae connaturalmente al deseo de imitación, y la imitación de los santos es camino seguro para la imitación de Cristo. Y en la conformidad con Cristo consiste la perfección de la vida cristiana.

P. ALBERTO EZCURRA

HERMANAS OBRERAS CATEQUISTAS DE JESUS SACRAMENTADO, *Una vida de fe y amor*, Buenos Aires, 1981, 172 pgs.

La Congregación de Hermanas Catequistas de Jesús Sacramentado vio la luz en el año 1935. Sus fundadoras fueron Monseñor José Aníbal Verdaguier (primer Obispo de Mendoza), cuya biografía ya se comentó en estas columnas (cf. MIKAEL n° 17, p. 146), y la Madre Teresa de Carrillo, cuya "vida" tenemos el gusto de presentar hoy, a raíz del presente libro que ha llegado a nuestras manos con el título de "Una vida de fe y amor", título sabiamente elegido ya que resume lo que fue la vida de la Fundadora.

En una tranquila tarde porteña, una

familia descendía de un barco procedente de España. El padre: Rafael Carrillo. La madre: Loreto Lloria, viuda de Duval. Los hijos: Luis y Consuelo Duval. Silenciosamente, con los ojos cargados de esperanzas, se internaron en las calles de la ya populosa Buenos Aires. Allí nacieron cinco hijos más: María Teresa (nuestra biografiada), Rafael, María de los Angeles, Roberto y María Loreto. Rafael Carrillo no amasó grandes riquezas, pero hizo estudiar a sus hijos. Las niñas fueron todas maestras, y ejercieron en escuelas de la Capital y de la Provincia de Buenos Aires. Los varones siguieron diversos profesados. La Sra. Loreto era una mujer de mucha fe y asidua oración. Y todos los hijos fueron bebiendo esa fe desde los brazos de sus padres, desarrollándola serenamente en un hogar donde Dios era el centro (acompañada por el rezo del rosario todas las tardes), y madurándola por una profunda vida sacramental así como por el ejemplo y consejos de sus padres. Familia católica, como muchas que vinieron de nuestra Madre Patria, familias que supieron encarnar aquellas palabras: "Ama al Señor con todo tu corazón y al prójimo como lo ama Dios".

Teresa nació el 5 de febrero de 1887 y fue bautizada en el templo de San Pedro González Telmo. El 8 de diciembre sus padres la consagraron a la Santísima Virgen. Pocos años después, ya por sí misma, al caer de la tarde, arrodillada sobre las gastadas baldosas de su casa, junto con todos sus hermanos, repetía cotidianamente la tradicional oración: "Con Dios me acuesto, con Dios me levanto, con la Virgen María y el Espíritu Santo". Siendo aún pequeña, la familia se trasladó al barrio de la Boca, y allí, cumplidos los cinco años, comenzó sus estudios primarios. A los nueve, sus padres vuelven a cambiar de domicilio, y ella inicia su preparación para la primera comunión y confirmación en el Colegio de las Hermanas Vicentinas, recibiendo ambos sacramentos el 16 de octubre de 1898.

Sus padres, haciendo cualquier sacrificio y sin dar tiempo a otras reflexiones, la inscriben en la Escuela Normal de Profesoras N° 1 (hoy Benjamín Zorrilla). "Comenzó —cuenta su

hermana Angela— a perfilarse en ella un gran amor por el estudio, su afán por aprender y sobre todo el deseo incontenible de sobresalir por su preparación y altas notas. No perdía un minuto de tiempo y cuando el día no le alcanzaba se quedaba hasta altas horas de la noche..." (cit. p. 37). Y así fue cursando sus estudios brillantemente. A la fogosidad y decisión, tan propias de los españoles, unía una clara inteligencia. Tenía diecisiete años. Fue entonces cuando murió su madre, y ella, como hija mayor, se convirtió en nueva mamá. Aquel hogar alegre y bullicioso fue sumiéndose en el silencio: Loreto, la menor, ingresó en la Congregación de Hermanas Dominicas, y partió a España, Angela contrajo matrimonio, y también sus dos hermanos. Teresa quedó sola junto a su padre. "Se hallaba en la hermosa primavera de la vida, con todos sus encantos, dotada física y moralmente de todo lo que a esa edad puede poseerse y desearse; pero ella no se dejó seducir. Fue siempre tan sencilla y poco amante de las galas mundanas, no porque no le gustaran los buenos vestidos, las joyas y finos perfumes; sino porque los consideraba superfluos y refinados con el espíritu cristiano, que debe estar dispuesto a privaciones y 'ser generoso con el necesitado'" (pp. 40-41).

Maestra ya al frente de un grado comenzó a manifestarse en ella un gran amor por la verdad. Enemiga acérrima de la mentira, ni siquiera aprobaba las mentiras piadosas. "Poseedora de ese maravilloso ingenio de poner a Dios en las almas de sus niños y también de sus compañeras maestras que casi en su totalidad eran contrarias o indiferentes" (p. 43). Habiendo estudiado el francés, comenzó a traducir artículos de una revista, referentes a Santa Teresita, ayudando así a difundir la devoción a dicha Santa. "Cuando más tarde no tenía grados a su cargo, sino que trabajaba en la dirección como secretaria, consiguió que se le permitiera la entrada a los sacerdotes, para que instruyeran a los niños y los prepararan para la primera comunión, y ella, jugando el todo por el todo, se quedaba en la escuela para ayudar en la catequesis que se impartía fuera de

hora. Fue en esto la mano derecha del P. Agustín Nores S. J., quien fue un gran apóstol de la catequesis en las escuelas, y solía decir: 'Oh, si en cada escuela del Estado hubiera una maestra como la señorita Carrillo. Sin esto, los yuyos de la ignorancia religiosa nos llegarán hasta la coronilla'" (p. 46).

Un joven apuesto, por ese tiempo, solicitó la mano de Teresa a través de su padre. Pero ella disuadió a ambos, convenciéndolos de su firme resolución de consagrar su vida a solo Dios. La Cruz comenzaba a pesar; enloqueció su hermano Roberto y ella se hizo cargo de él, y lo tuvo bajo su cuidado hasta su muerte. Habiendo pasado su padre a mejor vida, ella puso en práctica su determinación de consagrarse a Dios. Las Dominicas de la Anunciata la invitaban, a través de su hermana, pero a su director espiritual, el P. Moreau, asuncionista, le parecía que Dios tenía para ella otros planes. Dicho sacerdote había concebido el proyecto de fundar una Congregación cuya piedra fundamental fuese Teresa Carrillo. Mucho le costó convencerla; ella se sentía incapaz. Pero cuando, tras largas horas de oración, se dio cuenta de que era la voluntad de Dios, dijo su "fiat". Teresa ofreció su casa para la naciente comunidad. El P. Moreau, por su parte, invitó a varias de sus dirigidas para que acompañasen a Teresa en la nueva congregación: Elena, Isabel, Luisa. Era el año 1933.

Por ese tiempo llegó a la Argentina el Padre General de los Asuncionistas, y el P. Moreau aprovechó para solicitarle autorización para fundar el nuevo Instituto. El General no sólo no lo autorizó, sino que lo trasladó a Chile. Había que esperar... pero no mucho. Pronto llegó una carta diciendo que la fundación se realizaría en Mendoza, bajo la dirección de Monseñor José Aníbal Verdaguier.

En febrero de 1935 un tren cruzaba la Patria de este a oeste. Ya en Mendoza, las jóvenes alquilaron un departamento en calle Ayacucho y... comenzaron a vivir para Dios. En marzo de ese año, Teresa se presentó, por primera vez, ante Mons. Verdaguier, y conversaron sobre la Congregación y

las Constituciones. El Obispo de Mendoza le encargó que las terminara cuanto antes y que él mismo iría a buscarlas. Y no se contentó con ello sino que les consiguió una casa en Godoy Cruz, donde se trasladaron. Esa sería la Casa Madre, que irradiaría tanto calor y luz celestial no sólo en nuestra Patria sino fuera de ella. El día 15 de agosto fue un día memorable. Dos mujeres dejaban los vestidos del siglo, y revestían, para siempre, unos simples hábitos negros, símbolos de su entrega total.

La Navidad de 1935, a pesar de celebrarse tan lejos de sus seres queridos, fue para ellas un día muy feliz, pues nuevas compañeras entraron a engrosar las filas de la naciente Congregación. Ahora el trabajo apostólico se comenzaría a hacer con más regularidad: enseñanza del catecismo, ayuda al cura párroco del lugar, misiones temporales a los pueblos, socorro material y espiritual a los necesitados, etc. Dios se valió de esta pequeña comunidad para mantener viva la fe y la esperanza del pueblo de Godoy Cruz, ya que la comuna había sido entregada a los socialistas-comunistas, que dieron numerosas muestras de su ateísmo y de su odio encarnizado a la Iglesia.

Las misiones por los distintos pueblos cobraron un auge creciente, y a raíz de una de ellas se realizó una nueva fundación, esta vez en Maipú. Era el año 1940. Ese mismo año moría el Fundador. Sels años después la Congregación volvía a sus raíces, Buenos Aires. Se fundó una casa en Nuestra Señora del Perpetuo Socorro; luego el Hogar Ambrosio Olmos, y San Vicente de Paul.

Pero la salud de la Fundadora se iba minando poco a poco. Cuando apenas el barco había soltado amarras, su Capitana ya estaba por dejarlo, no sin saber, como el viejo Gamaliel, que aquello era obra de Dios, y que aun así ella seguiría hacia adelante. La enfermedad era del corazón, y el médico dictaminó reposo absoluto. En septiembre de 1958 se le paralizó el lado derecho y no pudo hablar más. La Cruz pesaba mucho, pero el amor pesaba más aún, consumiendo su cuerpo y su alma, hasta quedar ago-

tada el 3 de octubre, día de su muerte.

La Congregación se fue extendiendo más y más. Actualmente sus hijas dirigen doce obras repartidas en Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay. Tienen hogares de niños y niñas huérfanas, de ancianos, de jóvenes; casas de retiros y catequesis; Academias de distintos ramos; y realizan misiones en pueblos de los cuatro países.

Conocemos personalmente a varias de las Hermanas que integran esta Congregación. Y no podemos menos de preguntarnos: "Si así son las hijas, ¿cómo habrá sido la madre?"

JORGE DANIEL GOMEZ

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Filosofía

VICENTE M. BERNADOT, O. P.,
La Virgen María en nuestra vida,
Claretiana, Buenos Aires,
1982, 200 pgs.

Se podría decir que una de las leyes más constantes de la gracia es citable en aquella frase del evangelio: "Encontraréis al Niño con su Madre" (Mt. 2, 11). San Buenaventura decía que "no se encuentra nunca a Cristo más que con María y por María... El que lo busca lejos de María lo busca en vano" (cit. p. 13). El fruto de la devoción a María es Jesucristo, enseñaba San Luis Grignón de Montfort.

El P. Bernadot ha escrito este suscito pero sustancioso libro, donde muestra que la Santísima Virgen está como en el punto de confluencia de dos direcciones: una de ellas mira hacia Cristo, su Hijo, y la otra hacia nosotros, los hombres.

Ya a partir de su "fiat" inicial, que hace eco al formidable "fiat" de la primera creación, su vida no es inteligible si se la separa de la de su Hijo divino. Resulta imposible seguir los pasos redentores de la vida de Cristo sin encontrar a su Madre. Así como Jesús fue dado por el Padre celestial a María, así ella entendió que no de-

bla acaparar ese divino tesoro sino ofrecerlo para la salvación del mundo. Tal entrega quedó simbolizada especialmente en el misterio de la Presentación de su Hijo en el templo. Allí el anciano Simeón puso ante sus ojos la perspectiva de la cruz. Podría decirse que en el curso de sus largos años de convivencia en Nazaret no haría sino ocuparse del divino niño y adolescente, pero como lo haría un sacerdote, preparando, durante ese largo ofertorio, a la víctima de la futura inmolación. "Como Abraham subía la montaña donde debía inmolarse a su hijo, María andaba cada día un paso hacia el Calvario" (p. 26). Era necesario, enseñaba Bossuet, que María se uniese al Padre eterno y de común acuerdo entregasen a su Hijo común al suplicio (cit. p. 29, nota 21). Tal es la actitud de la Madre, ya desde los primeros vagidos de su Hijo, como ella misma lo manifestara en una revelación a Santa Brígida: "Cada vez que vela a mi Hijo, cada vez que lo envolvía en los pañales, cada vez que consideraba sus manos y sus pies, otras tantas se veía mi alma atravesada como por una nueva espada: me parecía verlo ya crucificado" (cit. p. 169). Toda la obra de la Redención fue una obra de amor pero también lo fue de dolor y, como escribía San Alberto Magno, "cuando el amor no tiene límites, tampoco los tiene el dolor" (cit. p. 168).

Decíamos más arriba que la Santísima Virgen, además de mirar siempre hacia su Hijo, jamás perdió de vista el otro gran motivo de su afecto corredentor: sus hijos, los hombres. Porque el misterio de la Encarnación en cierta manera no ha terminado: Cristo debe seguir encarnándose en cada uno de sus miembros de modo que éstos puedan repetir lo del Apóstol: "Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí". Pues bien, ese misterio de la encarnación continuada no podrá cumplirse sin María. Desde el anuncio del ángel, ella comprendió que "llamada a ser la madre del Verbo encarnado, debía concebirlo en su totalidad, como lo diría San Agustín, en la cabeza y en los miembros, y que su maternidad no alcanzaría su plena perfección más que en el alumbramiento de Cristo todo entero" (p.

23). Si su primer alumbramiento, en Belén, lo fue en indecible alegría, el segundo lo realiza a través de una inenarrable agonía, ya que nos engendrará radicalmente al pie de la cruz. "Con su carne y con su leche formó el cuerpo personal de Cristo: con su corazón y con su amor activo forma su cuerpo místico" (p. 33).

Acertadamente señala el A. que la maternidad espiritual de Nuestra Señora se concreta en los sacramentos. Porque si la Iglesia es madre al difundir la vida divina por los sacramentos, especialmente por la Eucaristía, y no siendo los sacramentos sino la comunicación de la vida de Cristo, se advierte el papel que en ellos cumple Nuestra Señora. "¿Qué son, en definitiva, los sacramentos, sino la humanidad de Cristo empleándose en santificarnos?" (p. 63). Muy oportuna resulta a este respecto la frase que María le habría dirigido al P. Hermann y que el A. trae aquí a colación: "Ven a comer el pan que yo he amasado con la leche virginal de mi sangre virginal; a beber el vino que he extraído de mi sangre purísima". Y señalándole la custodia, le dijo: "Este es mi fruto, la eucaristía" (cit. p. 65).

Madre de la Iglesia, la llama el A., adelantándose tres décadas a la declaración de Pablo VI. Maternidad que prosigue incansablemente desde el cielo, como "omnipotentia supplex". Porque en el cielo, los elegidos conocen, en la visión del Verbo, todo lo que puede interesarles sobre la tierra, según la misión que en ella hayan desempeñado. El oficio maternal de Nuestra Señora no se clausura pues con su Tránsito a las alturas, sino que desde allí, y conociendo la vocación específica y las necesidades de cada uno de nosotros, sigue desplegando su oficio corredentor y maternal. "Todo cuanto ha recibido es para darlo" (p. 91). No en vano es la madre del Buen Pastor, que conoce por su nombre a cada una de sus ovejas. Bernadot aplica a la Santísima Virgen, como por otra parte lo hace la liturgia, aquel texto de la Escritura: "Yo estaba jugando en la presencia de Dios en todo tiempo... y mis delicias están con los hijos de los hombres" (Prov. 8, 30-31). Su intercesión os "un

juego" para ella, parte de su liturgia celeste.

El A. concluye este precioso librito exhortándonos al abandono en las manos de Nuestra Señora, viviendo con ella, por ella y en ella. **Con ella**, ante todo, lo cual resulta fácil si de veras la amamos; ella siempre está con nosotros porque su amor nos envuelve, porque nos distribuye la gracia, porque su intercesión es nuestra fuerza. Vivir por ella, pues es nuestra mediadora, la que suple nuestras adoraciones y nuestros méritos. Vivir sobre todo **en ella**, penetrando en su interior, o dejándola ocupar el nuestro; ya que "mientras estamos en la vida de la gracia, nos hallamos en el período de alumbramiento, de formación. ¿No es la gracia el germen de la gloria? Hasta los santos son niños ante ella" (p. 35).

Excelente esta obrita que tanto bien puede hacer a sus lectores. A una piedad auténtica, tierna al tiempo que recia, une el A. un sólido conocimiento teológico, como se puede advertir por los autores que cita con más frecuencia: los Santos Padres, Santo Tomás, San Francisco de Sales, Berulle, Bossuet, Faber, y otros de sólida doctrina.

P. ALFREDO SAENZ

JUAN SCAVIA, s. d. b., 100 Lecciones de Historia Sagrada, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 250 pgs.

"La catequesis —nos enseña Juan Pablo II— está íntimamente unida a la vida de la Iglesia... y ha sido siempre para la Iglesia un deber sagrado y un derecho imprescriptible" (Catechesi tradendae, n. 13 y 14). Por lo que debe obviamente ser la principal preocupación de los pastores (cf. lb. n. 15 s.).

Los pastores según el corazón de Dios apacientan el rebaño con la ciencia y la doctrina (cf. Jer. 3, 15). Ejemplo vivo de ello fue San Pablo quien llegó a exclamar con celo inextingui-

ble: "¡Ay de mí si no evangelizare!", encarnando así la urgencia del mandato divino de Jesús: "Id y enseñad" (Mt. 28, 19).

Si la Iglesia invita e insiste con ahínco en la enseñanza de la catequesis y pide se consagren a esta tarea los mejores recursos en hombres y energías es porque conoce por demás su vital importancia. San Pío X constataba con dolor las nefastas consecuencias de la ignorancia religiosa, indicando que su principal remedio no sería otro que la enseñanza de las principales verdades de la Doctrina Cristiana. "... Si la fe languidece en nuestros días —dice en su Enc. Acerbo nimis— y hasta parece casi muerta en su gran mayoría, es que se ha cumplido descuidadamente, o se ha omitido del todo, la obligación de enseñar las verdades contenidas en el Catecismo".

Recibimos pues con gozo la obra del P. Scavia, de inestimable valor para la enseñanza de la Doctrina. La Historia Sagrada no es un accesorio pedagógico simplemente, ni un mero complemento de la Catequesis sino que ocupa en ella un lugar central y privilegiado.

La Sagrada Escritura y la Catequesis están íntimamente ligadas ya que, como enseña San Jerónimo, "conocer las Escrituras es conocer al mismo Cristo". La Sagrada Biblia nos descubre el insondable "Misterio de Cristo", en figura, en promesa y en realidad. "De Mí hablaron Moisés y los profetas", dijo el Señor (cf. Lc. 24, 27; Jn. 5, 45 s.). De ahí que las páginas divinas sean inagotables, como inagotable es el Amor de Dios.

La Catequesis extrae su contenido y su vigor, su perennidad y sabor a vida eterna de la Palabra de Dios. Su alma es la Palabra divina de modo que el catequista transmite algo que le es dado y le trasciende, algo eminentemente sagrado y por ende ajeno a cualquier profanación. Pretender pues desligar la presentación de las principales verdades religiosas de la Palabra que les da vida y sentido será siempre una escisión ilegítima y mortal.

Juan Pablo II, en el documento an-

tes citado, nos lo dice con suma claridad: "La catequesis extraerá siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Tradición y la Escritura, dado que, 'la Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia', como nos lo ha recordado el Concilio Vaticano II al desear que 'el ministerio de la Palabra, que incluye la predicación pastoral, la catequesis, toda la instrucción cristiana... reciba de la Palabra de la Escritura alimento saludable y por ella dé frutos de santidad' (Del Verbum, n. 10 y 24)". Y, más adelante, sigue diciendo: "Hablar de la Tradición y de la Escritura como fuentes de la catequesis es subrayar que ésta ha de estar totalmente impregnada por el pensamiento, el espíritu y actitudes bíblicas y evangélicas a través de un contacto asiduo con los textos mismos; es también recordar que la catequesis será tanto más rica y eficaz cuanto más lea los textos con la inteligencia y el corazón de la Iglesia y cuanto más se inspire en la reflexión y en la vida dos veces milenaria de la Iglesia" (Catechesi tradendae, n. 27).

El valor de la enseñanza de la Historia Sagrada se hace patente cuando se considera que las intervenciones de Dios en la historia son el objeto central de nuestra fe. La Biblia, como nota J. Daniélou en su libro "Los Santos paganos del Antiguo Testamento", "es la historia de las grandes obras, de las maravillas, realizadas por Dios en el cosmos y en la historia. Desde el principio nos pone en presencia de un Dios que interviene en la historia humana. La Encarnación se nos presentará como la culminación de esta acción, la cual empieza con los orígenes del mundo".

Esto que venimos indicando resulta obvio para cualquier persona con fe y sentido común. Sin embargo, es lamentable constatar cómo en muchos ambientes de la catequesis moderna se abandona el estudio de la Historia Sagrada tal como nos la enseñaron nuestros padres, en pro de una exégesis atrevida que diseña lo sobrenatural.

Por más novedosas y originales que parezcan ciertas posiciones, por nues-

tra parte preferimos seguir las normas del buen sentir. Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres, hay que creerle a la Iglesia antes que a los librepensadores. Debemos prestar atención a los Doctores de siempre y a los grandes críticos y exégetas, cerrando el oído a la verborragia de los amantes de la fantacien-

cia. El presente libro constituye una excelente introducción a la Escritura para el pueblo fiel. En una serie de 100 lecciones, el A. va delineando las principales verdades bíblicas, de manera clara y muy llevadera. Asimismo inserta textos de uno y otro Testamento en cada lección, de modo que aparezca patente la unidad y admirable armonía del plan divino. Y a fin de facilitar la tarea de aprendizaje, añade para cada clase diversas preguntas con el fin de recordar y meditar el tema de que se ha tratado.

No en vano declara recientemente el Papa: "Una cierta memorización de las palabras de Jesús, de pasajes bíblicos importantes, de los diez mandamientos, de fórmulas de profesión de fe, de textos litúrgicos, de algunas oraciones esenciales, de nociones claves de la doctrina... lejos de ser contraria a la dignidad de los jóvenes cristianos, o de constituir un obstáculo para el diálogo personal con el Señor, es una verdadera necesidad como lo han recordado con vigor los padres sinodales. Hay que ser realistas. Estas flores por así decir, de la fe y de la piedad no brotan en los espacios desérticos de una catequesis sin memoria. Lo esencial es que esos textos memorizados sean interiorizados y entendidos progresivamente en su profundidad, para que sean fuente de vida cristiana personal y comunitaria" (Catechesi tradendae, n. 55).

Felicitemos pues a Ed. Claretiana por la presente reedición de "100 Lecciones de Historia Sagrada". Hubiéramos preferido que conservaran las ilustraciones que acompañaron a las primeras ediciones de esta obra, especialmente las que aparecen en la edición a cargo de Ed. Salesiana, Lima, Perú, verdaderas láminas sacras,

ton aptas para introducir al lector en el relato bíblico.

Ojalá se difundan las Lecciones Sagradas en todos los centros de formación cristiana porque la Iglesia crece y se edifica por el alimento de la Palabra y de la Eucaristía.

JUAN DANIEL PETRINO

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 3er. Año de Teología

AURELIO PRUDENCIO, *Obras Completas*, La Editorial Católica (B. A. C.), Madrid, 1981, 826 pgs.

Bienvenida esta edición bilingüe de las obras de Prudencio, preparada por Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez.

Aurelio Prudencio Clemente, "el poeta lírico más inspirado que vio el mundo latino después de Horacio y antes del Dante", al decir de Menéndez y Pelayo, nació el año 348 en Tarragona, en el seno de una familia cristiana, hispanorromana y bien acomodada. Tras seguir la carrera de la magistratura, y de haber sido por dos veces gobernador de provincia, fue honrado por el emperador Teodosio, también español, con un alto cargo imprecisado, que coronó su cursus honorum. Sin embargo, y a pesar de haber alcanzado esta cima política, llegó un momento en que acabó por percibir la vaciedad de la vida mundana que hasta entonces había llevado y se decidió a consagrar el resto de sus días a alabar a Dios con la poesía. Etapa ineludible de la vida de Prudencio es su viaje a Roma, cuyos monumentos antiguos y cristianos dejaron en su ánimo una imborrable impresión. Después del año 405 se pierde toda huella de su vida, desconociéndose la fecha de su muerte.

La edición original de las obras de Prudencio fue cuidada personalmente por el propio poeta, como claramente se deduce del prólogo y del epílogo, puestos, respectivamente, al principio y al fin de la colección. El

prólogo, tras una breve autobiografía, ofrece la clave que permite penetrar en el espíritu de su producción literaria, al tiempo que sugiere los títulos de sus trabajos: "Al fin, empero, de mi vida, despojéme de su locura el alma pecadora; a Dios alabe, al menos, con su voz, si ya no puede con obras meritorias. Los días pase en himnos de continuo y no haya noche alguna sin que al Señor celebre; luche contra las herejías, la fe católica descubra; templos y culto de los paganos menosprecie; ruina, Roma, a tus ídolos infiera; canciones a los mártires consagre, loanzas dignas a los apóstoles" (Praefatio 4, 34-42).

Las obras que nos ha dejado tienen todas títulos griegos, según una moda bastante antigua en la literatura latina. Enumerémoslas, según se las incluye en la presente edición. Ante todo el *Catemerion* o libro de los himnos cotidianos, colección de doce poesías líricas destinadas a santificar las diversas horas del día o fiestas del año; los poemas, escritos en metros clásicos, al estilo de Horacio, tienen inspiración litúrgica, si bien no estaban directamente destinados al uso cultual. Sin embargo la Iglesia ha incluido varios de dichos himnos en su Oficio Divino, como por ejemplo "Ales diel nuntius", "Nox et tenebrae et nubila", "O sola magnarum urbium", "Quicumque Christum quaeritis", "Salvete flores martyrum". La segunda obra es *Apoteosis*, poema didáctico-polémico ordenado a exponer la verdad que conduce a la salvación entre tantos errores que llevan a la perdición. Tras una refutación poética de diversas herejías (patripasianos, sabelianos, judíos, marcionitas, ebionitas y arrianos), Prudencio canta el triunfo (o apoteosis) de la naturaleza humana en Jesucristo. Luego se transcribe la *Hamartigenia*, poema que, como lo indica su título, expone el origen del pecado; trata Prudencio esta delicada materia no al modo de una exposición teológica, sino de una vigorosa polémica contra Marción y el dualismo de los gnósticos, mostrando cómo el origen del mal no está en Dios sino en el abuso que el hombre hace de su libertad. La *Psicoquía* o "combate del alma" es un poema de género épico, el más glo-

rioso de los géneros poéticos que no podía faltar en el orgánico corpus de poesía cristiana que Prudencio se propuso claramente ofrecer; allí se pinta con vivos colores no ya las batallas que se entablan con las armas, sino el combate espiritual o la lucha entre los diversos vicios y las virtudes que se les oponen, así como los medios que unos y otras emplean para dominar al hombre. Siguen los dos libros *Contra Simaco*, compuestos en Roma, hacia el 402. Habían transcurrido casi veinte años de la controversia que enfrentara al enérgico senador pagano con el no menos enérgico obispo de Milán, San Ambrosio. Retomando Simaco sus demandas, Prudencio le sale al cruce. No se sabe qué admirar más en este alegato, si el lirismo del poeta o la energía del filósofo. En el primero de esos libros el A. se propone combatir en general al Paganismo que no acababa de morir, y el segundo lo dedica a refutar la famosa interpe-lación que Simaco dirigiera al Senado a fin de que se restableciera el culto pagano y se volviera a entronizar en el Senado la estatua de la diosa Victoria, símbolo de la antigua grandeza de la Roma pagana. El siguiente libro, el *Peristéfano* o "libro de las coronas", incluye 14 himnos en honor de los mártires cristianos, en su mayor parte españoles, que alcanzaron la corona de la victoria; aquí Prudencio obtiene sus momentos líricos más logrados. Cierra nuestro volumen el *Ditoqueo*, palabra de difícil traducción, que ilustra escenas y personajes bíblicos, 24 del Antiguo Testamento y 25 del Nuevo; al parecer estos versos sirvieron para inspirar ulteriores inscripciones en retablos, templos o imágenes.

Estamos pues ante una especie de "suma poética". Cabría acá preguntarse si la poesía es capaz de servir a la expresión de la fe. Numerosos autores de la antigüedad cristiana opinaron que no, entre ellos Tertuliano y Minucio Félix, quienes creían ver en ella una reminiscencia de la lírica pagana. No así Prudencio, que tanto deseó la asunción de todo lo valedero del paganismo en la nueva síntesis cristiana, la cristianización de la antigüedad clásica con la luz del Evangelio. Ningún empleo del

tiempo de su ancianidad pareció mejor a nuestro vate que la glorificación de Dios a través de sus poemas: otros, dice, podrán dar a Dios los bienes de su santa conciencia; algún acaudalado distribuirá sus riquezas entre los pobres, "mas yo, sin hacienda y sin santidad, ofrezco a Dios ligeros yámbicos y circulares troqueos". Y agrega, lleno de humildad: "Dios acepta también las pobres canciones, pues en los palacios de los potentados, junto a una ánfora deslumbrante de plata y pedrería, se encuentra una modesta vasija de barro". Por infimo que le parezca su servicio a Dios, éste constituirá la felicidad de su vida. La poesía será para él un acto de culto, un sacrificio; la ve como un instrumento apropiado para la santificación personal, como camino apto para la instrucción y salvación de los hombres, pero, sobre todo, como medio sublime para alabar a Dios. Gracias a esta visión genial del papel de la poesía, Prudencio ha sabido reconciliar el cristianismo con la lírica antigua, hecho de fundamental trascendencia para la civilización de Occidente, y punto de partida para la concepción poética de la Cristiandad medieval. El es "el Horacio, Virgilio, Lucrecio, Píndaro, Juvenal cristiano" (p. 51 de la intr.). Lo que Santo Tomás llevara a cabo en el campo de la filosofía, él lo realizó en el de la poesía.

Por todo esto, su figura ha vencido a los siglos. No en vano fue el poeta cristiano de Occidente hasta que el protestantismo rompió la unidad espiritual de Europa. "El ha sido el educador de las naciones europeas, precursor de pueblos, abadías y catedrales hasta que el Renacimiento lo redujo a poeta de círculos privilegiados" (p. 53 de la intr.). Los autores de la introducción subrayan su influencia en diversos personajes de la historia: Sidonio Apolinario, San Avito, Gregorio de Tours, San Beda, Alcuino, Rabano Mauro, Bruno de Colonia, Adán de San Víctor. Su supervivencia se manifiesta también, según ya lo insinuamos, en la elaboración de los textos litúrgicos, sobre todo a través de la adopción de varios de sus himnos, principalmente en la liturgia mozárabe, que incluyó un buen número de los mismos. Supervivencia asimis-

mo artística, ya que sus poemas han prestado ideas y colores a las artes plásticas durante varios siglos, tanto en la imaginería guerrera del Medioevo, cuando en la poesía y pintura navideñas, en los dramas litúrgicos medievales, y en las miniaturas que representan los combates entre vicios y virtudes, según se ve en las fachadas de las iglesias románicas y góticas así como en la representación que Giotto hiciera de las virtudes en la basílica de San Francisco, en Asís, hasta llegar a los autos sacramentales de Calderón y de Lope. Supervivencia finalmente en el campo ascético inspirando sus poemas numerosos libros que tratan del combate espiritual. A través de su influjo España se hizo ecuménica.

Las últimas ediciones de sus obras completas fueron la de A. Dressel (Leipzig 1860), la de Lanfranchi (Turín 1896), y la de J. Bergman en el "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" (Viena 1926), no fácilmente asequibles. Se imponía pues esta nueva edición del gran poeta hispánico del período patrístico.

P. ALFREDO SAENZ

SAN ISIDORO DE SEVILLA.
Etimologías, 2 vols., La Editorial Católica (B.A.C.), Madrid, tomo I, 1982, 853 pgs., tomo II, 1983, 614 pgs.

Gloria grande es, sin duda, para España que el período de los Padres de la Iglesia de Occidente se clausure con un hijo suyo, que es al mismo tiempo, en expresión de Menéndez y Pelayo, "uno de esos espíritus vastos y sintéticos que llevan de frente todos los conocimientos humanos, y cifran, compendian y resumen en sí todo el esplendor y la civilización de una época". Tal fue San Isidoro, hermano menor de otra luminaria de la hispanidad, San Leandro. Si bien nació en Cartagena, entre 550 y 570, donde niño se instaló en Sevilla, y en esta ciudad recibió la primera educación de su hermano que le proporcionaba entrañable cariño. Pronto llegó

a aventajar en ciencia a su maestro, haciendo grandes progresos en las lenguas latina, griega y hebrea, en las disciplinas filosóficas, y en todas las ciencias humanas y divinas. Grandes son los elogios que "del talento, elocuencia y virtud de San Isidoro nos dejaron San Braulio y San Ildefonso, sus discípulos predilectos. A la muerte de San Leandro, ocurrida hacia el año 600, San Isidoro fue nombrado para sucederle como obispo. Uno de sus principales cuidados pastorales fue la instrucción de la juventud que se preparaba para el sacerdocio, perfeccionando la organización de una Escuela Superior en Sevilla (iniciada ya por su antecesor), que sirvió de modelo a muchas erigidas después en Toledo, Zaragoza, Barcelona, Braga, Córdoba, Vich y otros lugares. Celebró dos Concilios provinciales en Sevilla, para salir al paso a diversas herejías que habían brotado en su tierra bética. Pero donde más brilló San Isidoro fue presidiendo el Concilio IV de Toledo, a fines del 633, uno de los monumentos más grandiosos de aquella época, y como tal venerado no solamente por la Iglesia de España sino por la Iglesia universal, que aún hoy mantiene no pocas de sus disposiciones. Lleno de méritos, San Isidoro murió en 636.

La presente edición bilingüe de la principal de sus obras, **Etimologías**, está precedida de una introducción general, realmente excelente y casi exhaustiva, que debemos a Manuel C. Díaz y Díaz, Catedrático de Filología Latina en la Universidad de Santiago de Compostela. El estudioso erudito nos describe allí el marco histórico que preparó y acompañó la agitada vida de nuestro Santo; y ante todo la coyuntura política visigótica: los sucesos de la época de Leovigildo, Hermenegildo y Recaredo; la situación religiosa: la organización eclesiástica de las distintas regiones de Hispania, la religiosidad y moralidad del pueblo; la coyuntura social: la difícil convivencia de hispanorromanos, bizantinos, judíos, visigodos y suevos; la vida económica; el ambiente cultural, en sus diversos niveles: enseñanza elemental, docencia superior, las bibliotecas particulares. Tan amplio estudio de casi cien páginas era necesario para enmarcar la figura

del Santo Doctor, gloria de la España visigótica. Tras dicho análisis, el autor de la introducción se aboca al estudio de la persona de Isidoro: su nacimiento, su familia, su formación, su episcopado, su muerte y su culto. Y luego de sus escritos. San Isidoro ha dejado a la posteridad diversas obras exegéticas, dogmáticas, morales, históricas, litúrgicas y un nutrido epistolario. La que ocupa estos dos tomos es sus **Etimologías**, su obra maestra, la que le ha conquistado la universal fama de que goza. La terminó en los últimos años de su vida, a instancias de San Braulio, a quien encargó que la corrigiese, ya que por falta de salud se encontraba imposibilitado de hacerlo. Le dio el título con que hoy la conocemos, porque lo primero que ofrece en cada análisis es la etimología u origen de las palabras que trata de definir, si bien —es menester reconocerlo— algunas de esas etimologías no dejan de ser algo arbitrarias, o al menos poco seguras. La división de las **Etimologías** en veinte "libros" fue obra de San Braulio.

Los títulos de los diversos "libros" darán al lector una mejor idea del contenido de esta monumental obra.

En el libro I, que se titula **Acerca de la gramática**, después de exponer la diferencia que existe entre la ciencia y el arte, analiza cada una de las partes de la oración, explica las principales composiciones poéticas, y señala en qué difieren la historia y la fábula.

En el II, **Acerca de la retórica y la dialéctica**, valiéndose de un antiguo símil, compara la primera con la mano abierta, y la segunda con la mano cerrada, queriendo con ello decir que la dialéctica es concisa en sus formas, y la retórica amplia en su expresión; luego define la filosofía, estudia las "categorías" de Aristóteles y la teoría del silogismo.

En el III trata **Acerca de la matemática**, estudiando allí la aritmética, la geometría, la música y la astronomía.

En el IV se ocupa **Acerca de la medicina**, que divide en tres escuelas, la de Apolo, la de Esculapio y la de Hipócrates (médica, empírica y racional).

El libro V, **Acerca de las leyes y los tiempos**, trata de los autores de las leyes, de la diferencia que hay entre derecho, ley y costumbre, se pregunta acerca del derecho natural, civil y militar; muchos de sus conceptos sirvieron más tarde de introducción al "Fuero Juzgo". La segunda parte versa sobre la cronología.

El libro VI, **De los libros y oficios eclesiásticos**, contiene noticias sobre los autores y nombres de los libros sagrados, así como de las bibliotecas y manuscritos de que se valían los copistas; trata asimismo del ciclo pascual y de los oficios divinos.

El libro VII, **Acerca de Dios, los ángeles y los fieles**, es esencialmente teológico; allí explica los nombres que los judíos daban a Dios, y luego lo que son los ángeles, los patriarcas, los profetas, los apóstoles, los mártires, los monjes y los fieles.

En el libro VIII habla **Acerca de la Iglesia y las sectas**, estudiando la diferencia entre la Iglesia y la Sinagoga; analiza asimismo lo que es la fe, la herejía y el cisma, las herejías de los judíos y de los cristianos, los filósofos de los gentiles, los poetas, los magos y los dioses de los gentiles.

El libro IX versa **Acerca de las lenguas, pueblos, reinos, milicia, ciudades y parentescos**.

El libro X, **Acerca de las palabras**, es un diccionario etimológico por orden alfabético.

En el libro XI trata **Acerca del hombre y los seres prodigiosos**, estudiando la estructura del cuerpo humano, las edades del hombre, y los portentos de la naturaleza.

El libro XII, **Acerca de los animales**, es un tratado de zoología.

El libro XIII, **Acerca del mundo y sus partes**, tiene por objeto dar algunas noticias de astronomía y cosmografía.

En el libro XIV, **Acerca de la tierra y sus partes**, explica las regiones de la tierra, continentes, islas y montañas.

En el libro XV, **Acerca de los edificios y los campos**, da noticia de las principales ciudades del mundo, sobre todo de Oriente, así como de sus

monumentos y de sus campos circundantes.

El libro XVI, *Acerca de las piedras y los metales*, es un tratado de mineralogía, pesos y medidas.

En el libro XVII, *Acerca de la agricultura*, trata del cultivo de los campos y de los árboles.

El libro XVIII, *Acerca de la guerra y los juegos*, se ocupa de los combates, de las distintas armas, y de los espectáculos.

En el libro XIX, *Acerca de las navas, edificios y vestidos*, trata de los barcos y de su construcción, de la fábrica y adornos de los edificios, de los trajes.

El último libro, el XX, versa *Acerca de las provisiones y de los utensilios domésticos y rústicos*.

Como se ve, una obra verdaderamente "universal", con increíble acopio de datos y notable sobriedad de expresión. Esta enciclopedia de la edad visigótica revela una erudición realmente ciclópea. Más que un libro, una verdadera biblioteca. Con sus *Etimologías*, Isidoro se ha esforzado por salvar todos los datos de la cultura antigua, grecorromana, integrándola en la visión cristiana. Como se dice en la Introducción general, Isidoro se preocupó por "ofrecer a la sociedad de la monarquía visigoda, que ora la que tenía delante y a la que quería primordialmente servir, un soporte, una columna firme en qué apoyarse para que la herrumbre del tiempo no lograra hundir una cultura imprescindible para la constitución del reino, que en buena parte ayudó a diseñar contra viento y marea de muchos de sus contemporáneos, reino sólo posible por la vinculación de Hispania —en este caso los hispanorromanos, con cultura antigua milenaria— con el vigoroso y potente pueblo godo, dentro del marco cristiano" (T. I., p. 214).

Formidable la presente edición de *Etimologías* que nos ofrece la B.A.C., cuya versión española y notas se debieron a José Oroz Reta y a Manuel-A. Marcos Casquero, ambos profesores de Filología Latina, el primero en la Universidad Pontificia de Salamanca, y el segundo en la Universidad de la

misma ciudad. El último volumen se cierra con un impresionante índice "enciclopédico", él también: índice general, de nombres, geográfico, botánico, zoológico, de piedras y metales, de palabras griegas, de lugares citados en el texto y en las notas.

P. ALFREDO SAENZ

SAN ELREDO DE RIEVAL, *Caridad-Amistad*, Monasterio Trappense de Azul-Ed. Claretiana, Buenos Aires, 1982, 360 pgs.

Nos ofrece este volumen dos obras de San Elredo, Abad de Rieval, contemporáneo de San Bernardo y uno de sus discípulos preferidos.

El *Espejo de la Caridad* es la primera de ellas, escrita por Elredo a instancias de San Bernardo quien le ordena bajo obediencia "que no dieras anotar aquellas cosas que te son conocidas por la diaria meditación, acerca de la excelencia de la caridad, de su fruto y de su orden..." (p. 51). Desarrolla San Elredo en su obra toda una doctrina de la vida cristiana. Para esto se remonta a la creación, haciendo suya la doctrina agustiniana de la imagen trinitaria en el hombre; por el pecado el hombre afeó esa imagen, que en la nueva economía ha de ser renovada por Cristo; insiste en la necesidad y gratitud de la gracia que "no obra sino en el libre albedrío" y presenta la caridad como aquello a lo que tienden todas las creaturas racionales e irracionales, "ya que todas tienden al sábado, es decir al descanso" (p. 92). De una manera especial el hombre está llamado a este descanso sabático en la caridad. Descanso que se logra mediante una vía de purificación, que San Elredo describe a través de la ley de distinción de los sábados, en base a la legislación mosaica, pues "hay en la Ley tres tiempos consagrados al descanso sabático, el séptimo día, el séptimo año y, después de siete veces siete, el quincuagésimo año" (p. 183). Ahora bien, a estos tres sábados corresponde un triple amor: "El amor de sí es para

el hombre del primer sábado, el amor del prójimo es el segundo, y el amor de Dios es el sábado de los sábados. Pero existe además un sábado espiritual que es descanso del alma, paz del cuerpo y tranquilidad del espíritu. Y este sábado a veces se experimenta en el propio amor y otras toma la dulzura del amor fraterno; pero donde se perfecciona con el más alto grado es en el amor a Dios" (pp. 184-5). Debemos tener en cuenta que si bien estas tres clases de amor se distinguen claramente "hay entre ellas una admirable conexión, de manera que cada una se encuentra en las otras y todas en cada una" aunque "el amor de Dios es como el alma de los otros amores; él posee la plenitud en sí mismo, comunica a los otros con su sola presencia su esencia vital y al retirarse produce la muerte" (p. 185).

Se podría señalar además en esta obra otras consideraciones valiosas como la doctrina de las tres "visitaciones", que serían las tres purificaciones de la vida interior, o las distinciones y consejos sobre los diversos tipos de afectos o amores; pero digamos simplemente que Elredo se muestra un verdadero maestro de la vida espiritual, gracias a la experiencia propia y la de aquellos a quienes dirigía espiritualmente.

En la segunda obra el A. desarrolla el tema de *La Amistad Espiritual*. Es el primer tratado sobre esta materia que se ha escrito en el Occidente cristiano. Antes de él, dicho tema sólo se encontraba en una de las "Colaciones" de Casiano y en frases aisladas de los Padres, aunque en la antigüedad clásica ya había sido tratado por Cicerón, en su obra "De Amicitia". San Elredo toma su esquema de esta última obra, y afirma con Cicerón que "la amistad es tener un mismo sentir, con benevolencia y caridad, acerca de las cosas humanas y divinas" (p. 275) aunque "consta que Tulio ignoraba la virtud de la verdadera amistad, pues desconocía del todo a Cristo, que es su principio y su fin" (p. 274). A pesar de su brevedad, el A. no deja de tratar todo lo referente a la amistad espiritual: su origen, que es la naturaleza humana, los distintos tipos de amistad, carnal, mundana y espiritual, los límites

de la verdadera amistad, sus enemigos, cómo elegir al amigo, cómo probarlo, y una serie de consejos y consideraciones que sólo pueden brotar de alguien que ha tenido la experiencia de una auténtica amistad.

Esperamos que esta colección siga adelante con la publicación de sus obras que a la par de hacernos gustar la sabiduría de los santos monjes nos presenta la estampa de aquellos que tuvieron el don de dirigir con su doctrina espiritual a los que quieren seguir el camino de Cristo.

MARCELO GALLARDO

Seminarista de la Diócesis de San Justo, 1er. Año de Teología

ALBERTO CATURELLI, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Cruzamante, Buenos Aires, 1983, 157 pgs.

El presente libro pretende ser una "meditación sobre la naturaleza de la metafísica cristiana, sus contenidos esenciales y sus métodos de enseñanza" (p. 8). Frente a actuales corrientes que van desde minusvalorar el pensamiento cristiano, hasta no reconocerle el carácter de verdadera y estricta filosofía, el prof. Caturelli intenta "mostrar el progreso que el Cristianismo significó para la filosofía como filosofía".

La idea central es la siguiente: la filosofía antigua, aun con Aristóteles, no podía alcanzar verdades fundamentales de naturaleza filosófica por elementos no filosóficos que estaban en ella subyacentes, a saber, un trasfondo mítico presente en toda la filosofía griega y del que no logró desprenderse, precisamente por ser el mito anterior al ejercicio de la argumentación racional. Esta filosofía antigua fue debidamente desmitificada y transfigurada por obra del pensamiento bíblico. "No se trata de que los contenidos de la tradición bíblica cristiana sean, simplemente, expresados por medio de la estructura conceptual griega, sino que fue la estructura conceptual griega deamitificada y

transfigurada por su encuentro con la tradición bíblica, hasta el punto de lograr un estado totalmente nuevo, sin dejar de ser griega (...). El cristianismo no anuló el pensamiento filosófico antiguo sino que lo potenció y salvó como filosofía. Y tanto es así que la cultura griega logró su plena plenitud gracias al cristianismo" (p. 31). De donde, concluye el A., "la metafísica verdadera es la metafísica cristiana... porque sólo a la luz de la Revelación cristiana ha alcanzado plenamente su objeto" (p. 49).

La filosofía moderna, enseña Caturli, es un intento por volver a esa actitud mítica anterior a la filosofía cristiana. No se trata de un avance sino de un retroceso, y, podríamos aventurarnos a decir, de un retroceso culpable. Lo que Santo Tomás dice de los filósofos antiguos, que "paulatinamente y como a lentas llegaron al conocimiento de la verdad" (S. Th. I, 44, 2), ya no puede aplicarse a la filosofía moderna que carga sobre sí la responsabilidad de haber conocido la verdad tan ardentemente buscada durante siglos de pensamiento. Aquello que Clement llama "la nostalgia de la sabiduría" podría ser más propiamente denominado "la apostasia de la inteligencia". Pues en la filosofía moderna, en la "nueva gnosis", como la denomina el A., "las viejas ideas del gnosticismo, de la Ilustración, de la masonería, logran aquí cierta plenitud" (p. 78).

La inteligencia ha quedado contaminada; más aún, "aquello que ha sido 'tocado' es el hombre mismo desde que el pensamiento es lo más noble que hay en él" (p. 71). Se ha "tocado" (contaminado) su naturaleza contemplativa, "la inteligencia ha sido mancillada por el 'espíritu del mundo' y reducida a la esclavitud del temporalismo exterior" (p. 79). Se trata de un proceso de inmanencia que comienza con el nominalismo de Occam. A partir de Descartes el pensar, como acto de la razón, es medida y criterio de la verdad del ser. Con Hegel llega a su cumbre "el Pleroma de la razón", movimiento en el cual "la humanidad se auto-diviniza y el hombre se convierte en Dios" (p. 54). Marx sólo "saca las consecuencias del monismo mítico hegeliano convertido en monismo de la materia" (ib.), pasando

así del pleroma de la razón a "la Primacia de la praxis" en la cual "no quedan ya rastros de la actividad contemplativa de la inteligencia que se ha trocado en la razón como praxis revolucionaria, esencialmente activa (...). El hombre, porque se 'salva' por el trabajo, se salva a sí mismo, y por eso... dicho con las tremendas palabras de Marx, 'el hombre es el ser supremo para el hombre'" (p. 76). Pleroma de la razón, Pleroma de la materia, Pleroma de la experiencia "que ha de tragar definitivamente a la filosofía y al verdadero pensamiento humano" (p. 135). Pleroma de la Nada con el nihilismo "que corroe la médula misma del mundo de Occidente" (p. 136): tales son las etapas de este proceso decadente y revolucionario.

Ante esta antifilosofía, la filosofía cristiana se presenta como la única realista y por ende la única verdadera. Se impone defenderla y defender el aporte de la Revelación. En la íntima relación entre causalidad y creación está el punto de partida de la síntesis de Santo Tomás de Aquino. Pero, "de rechazar el pensamiento moderno el tema de la creación, debe retornar a los mitos antiguos del ser compacto, uno, inmanente a sí mismo, al eterno retorno y a la necesidad universal, ya superados (desmitificados) precisamente por la metafísica cristiana" (p. 89). Asimismo "todos los elementos de una completa antropología que puede y debe asumir las instancias (y las talencias) del pensamiento actual, se encuentran en Santo Tomás, sobre todo si se la contempla desde el punto de vista metafísico" (p. 92).

Frente a la autosuficiencia del pensamiento inmanentista que hace del hombre el Dios para el hombre, la filosofía realista nos lleva a reconocer que "el hombre es no-firme, es decir, infirmus o metafísicamente 'enfermo'" (p. 119). Por eso toda filosofía que quiera ser tal, ha de plantearse el tema de la muerte, la **meditatio mortis**, no tomándola "como mera cesación de mi vida somática, sino como el inevitable último presente del tiempo del existente humano" (p. 124). Ello la llevará a considerar el tema de la inmortalidad, ya que no hacerlo "es limitarse a comprobar el 'hecho' de la muerte y abandonar el problema"

(p. 127). La filosofía como **meditatio mortis** se convierte en **mediatio immortalitatis**.

¿Qué deberá hacer el filósofo cristiano en presencia de una situación semejante? Como hoy "la **desacralización** por el inmanentismo parece haber llegado a su máximo nivel (...). un esfuerzo persistente y sin desmayos por re-sacralizarlo todo es la única actitud que corresponde al pensamiento auténticamente cristiano" (p. 64). Deberá comprender, sin sombra de vacilaciones, que el único desemboque posible para este proceso de inmanentización es la **autoaniquilación**, ya que el inmanentismo ha cometido una **radical agresión a la realidad**. ¿Qué deberá pues hacer? **Desmitificar** la filosofía moderna mostrando "las contradicciones internas del inmanentismo en todas sus formas que, por prejuicios anticristianos cuando no por un odio misterioso a la Revelación de Cristo, erige al hombre, como en el gnosticismo antiguo, en Salvador de sí mismo" (p. 65).

Esta obra, fruto de un amor apasionado por la Verdad, es plenamente recomendable a todos los que quieran formarse en la recta doctrina.

TRISTAN M. PEREZ

Seminarista de la Arquidiócesis de Salta, 2º Año de Teología

HORACIO BOJORGE S. J., **Signos de su victoria**, Ed. Diego de Torres, San Miguel (Buenos Aires), 1983, 124 pgs.

No podemos sino alabar este interesante libro, escrito por quien es profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de San Miguel. El A., tras rechazar los errores que hoy circulan acerca de la vida religiosa, analiza el carisma de los religiosos a la luz de la Sagrada Escritura. Porque es indudable que la vida religiosa ha sufrido duros embates, incluso de parte de conocidos teólogos. Bojorge enuncia algunos de tales asertos: la vida religiosa no tiene fundamento en la Escritura, la vida religio-

sa es el resultado de contaminaciones estoicas o maniqueas sufridas tardíamente por la Iglesia, los votos nada agregan a la consagración bautismal (exceptuada la castidad), podría darse una vida religiosa sin votos, comunidades sin superiores, comunidades mixtas... La proliferación y difusión de estas equivocadas opiniones, que se dan a veces como doctrinas teológicas serias y fundadas y que estarían fuera de discusión, ha causado —sobre todo en la década del setenta— y sigue causando daños graves. Esto hace que sea urgente salir del impasse al que parecen haber llegado los teólogos, si no todos, por lo menos los que hasta ahora han logrado audiencia y difusión en estos temas" (p. 15). Agudamente observa el A. que tales errores no están lejos de los que antaño enseñara Lutero, al sostener que los votos religiosos no se apoyaban en la Escritura, más aún, que eran contrarios a la Escritura, a la libertad evangélica y a la caridad, "muchos tópicos que con pocas variantes se vuelven a escuchar en nuestros días acerca de la Vida Religiosa" (p. 16), afirmándose por ejemplo que los votos impiden la madurez de la persona o cosas semejantes. Hay que ser cauto, agrega Bojorge: "San Ignacio nos ha enseñado a no temer tanto los ataques frontales y abiertos, las impugnaciones violentas, como las de Lutero, cuanto las prosenciones a lo Erasmo, no desprovistas de sugestión devota y revestidas de un espiritualismo de apariencia inobjetable" (pp. 17-18). Erasmo es un exponente de ese tipo de inteligencias que se inclinan a explicar una forma a partir de sus deformaciones: la razón a partir de la locura, la vida religiosa a partir de los pecados de los religiosos (cf. p. 51).

Frente a tales errores de no pocos teólogos contemporáneos, el A., movido por la caridad de la verdad y su evidente amor a la vida religiosa, intentará mostrar cómo ésta no sólo no se opone a la Sagrada Escritura sino que encuentra en ella su más sólido fundamento. Guiado por el Magisterio y la Tradición —como corresponde a todo escriturista que se precie de ser católico— se propone "colocar la Vida Religiosa a la luz y sobre el fundamento de un gran capítulo

de la teología bíblica: **La Guerra Santa**" (p. 25). Bien sabe que no es esa la única clave que permite conocer el sentido de la vida religiosa, ya que ésta es también contemplación, comunión, anticipación escatológica, etc., pero ha elegido tratarla desde ese prisma hoy bastante olvidado.

Los Santos Padres conciben toda la vida cristiana como un rudo combate, como una participación del fiel en la lucha y la victoria de Cristo. Bojorge va estudiando los diversos lugares del Antiguo Testamento donde la historia de la salvación se muestra bajo la forma de una guerra (la salida de Egipto, Josué, los Jueces, los Macabeos) y donde Dios se manifiesta como "el Señor de los Ejércitos"; luego analiza diversos textos del Nuevo Testamento (los nombres de Jesús, sus palabras de victoria sobre el mundo, las exhortaciones de San Pablo al combate). Todas esas "páginas bélicas" del Antiguo y del Nuevo Testamento "pueden ayudar a quienes estén tentados y a punto de perder el sentido de la Iglesia militante, del combate espiritual y apostólico, de la lucha contra el mal" (p. 36). Pues bien, "si la Iglesia es un ejército (Iglesia militante y triunfante) y los cristianos son soldados de Cristo, los religiosos son como banderas, o signos que Dios pone al frente de su ejército" (p. 29).

Según el Concilio Vaticano II la norma última de la vida religiosa es el **seguimiento de Cristo**. Ahora bien, como lo demuestra acabadamente el A., el "seguimiento" es un término bíblico que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento pertenece al vocabulario de la Guerra Santa (cf. pp. 38-46). Y así no resulta extraño que los maestros de la vida religiosa presenten el seguimiento de Cristo en continuidad con la espiritualidad martirial.

En el siguiente capítulo Bojorge considera la vida religiosa como **signo de la victoria de Dios**, expresión que da título a la presente obra. La vida religiosa puede ser entendida como signo a la luz de los signos de victoria en las Guerras de Yahvéh y a la luz del signo de la Victoria de Dios que es Cristo mismo. Estos análisis son quizás los más logrados

del libro. Bojorge va mostrando cómo, según el testimonio de la Sagrada Escritura, Dios se complace en vencer con la indigencia, en entregar al poderoso enemigo en manos de una mujer (cf. Jud. 4, 9), en combatir con pocos contra una multitud grande y fuerte (cf. 1 Mac. 3, 17-19). Todas las victorias veterotestamentarias confluyen en la Victoria definitiva de Aquel que pudo decir: "Yo he vencido al mundo" (Jn. 16, 33). La victoria de Cristo, a través del despojo y de la humildad, sería "la señal" que Dios daría al mundo: "Escucha, casa de David: no tenéis pequeño combate con los hombres porque Dios os otorga el combate. El Señor mismo va a daros una señal. He aquí que una virgen ha concebido y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel" (Is. 7, 13-14). A partir de esa victoria de Cristo, mediante el signo de la virginidad humilde de su Madre, se ha difundido en la tierra dicha victoria especialmente a través de la vida religiosa. El religioso, como soldado de Cristo, debe ser puro y virgen. Por mediación de su castidad, Dios quiere hacer particularmente visible su victoria sobre el mundo. A los religiosos Dios "los pone como signos, marcándolos en su carne con una particular semejanza carismática con la carne de Cristo" (p. 103). El religioso, hecho signo de victoria, irradia hacia afuera la razón de su esperanza: "La más terrible tentación para el cristiano es creer que el mal es más fuerte que el bien. Que el príncipe de este mundo puede ser más poderoso que Cristo Rey. Y esa tentación lo acecha especialmente cuando lo asalta la tribulación. Cuando no sólo ve, sino que experimenta en carne propia, el asalto del mal. El espectáculo del mundo y del abismo del corazón humano, propio o ajeno, es a menudo motivo de vértigo ¿cómo es que Cristo ha triunfado? Frente a esos antisignos, el Espíritu Santo obra, en la Iglesia, como un signo visible de la victoria de Cristo, el milagro de la Vida Religiosa" (p. 104). No en vano dice San Pablo que "la debilidad divina es más fuerte que la fuerza de los hombres" (1 Cor. 1, 25).

Finalmente el A. analiza el sentido de los tres votos mostrando cómo deben entenderse también a la luz de

las exigencias de la Guerra de Yahvéh. Leyendo la "Regla de la Comunidad" de Qumram, el A. cree encontrar en la doctrina de los dos espíritus una base que explica el sentido del celibato entre los esenios como expresión de la guerra religiosa y cósmica que el monje ha de librar; la obediencia se muestra allí cual exigencia guerrera para todo ejército que quiera ser disciplinado y efectivo en la batalla; la pobreza, como despojo que da agilidad al combatiente de Dios. En Deut. 20, 1-9 descubre Bojorge la sustancia de lo que él llama "la teología de la guerra santa", hecha homilía en boca del sacerdote. "La Guerra Santa es casi como una liturgia, como un sacrificio en el Templo. A Dios no sólo se le rinde culto con 'holocaustos y sacrificios' sino luchando contra sus enemigos, y sobre todo obedeciéndolo y siguiéndolo. Por eso la arenga del sacerdote comienza con las mismas palabras 'Escucha Israel' que suelen encabezar las invitaciones a la obediencia a Dios en cosas muy importantes: los decálogos, las leyes divinas... En las dos palabras 'Guerra-Santa', el énfasis está cayendo en la segunda: 'Santa'. Es una acción religiosa" (p. 114). Sin embargo, como los escribas anuncian al pueblo, hay "tres impedimentos" para ir a la Guerra Santa (la posesión, el matrimonio, la autonomía), tres motivos de temor, ya que la guerra exige hombres decididos a todo, hombres que no tengan nada que perder. En la misma línea, Jesús quiere discípulos así, que lo dejen todo por Él. Y Pablo declara que "nadie que se dedica a la milicia se enreda en las cosas de esta vida, si quiere complacer al que lo alista" (2 Tim. 2, 3-4). Así pues, agrega el A., la triada de los consejos evangélicos —base de los votos religiosos— "cobra dentro del contexto de la guerra santa, todo su sentido, como una expresión de la decisión, de

la voluntariedad, de la libérrima decisión, de entregarse radicalmente, enteramente, al combate de Cristo" (p. 118). Y concluye: "Para comprender el sentido de la triada, hay que relocalarla en su contexto propio: la teología de la Guerra Santa, y de su prolongación en el combate y victoria de Cristo y del cristiano" (p. 121).

En fin, un libro excelente y lleno de sugerencias. En una época en que la vida religiosa sufre una de las crisis más graves de su historia, el P. Bojorge no ha temido salir al encuentro de los mitos contemporáneos, aun cuando éstos se vean sostenidos por teólogos de fama internacional. Ha hecho obra de sabio, no sólo exponiendo la verdad sino también desenmascarando el error. En una palabra, ha usado, al decir de San Ignacio de Antioquia, "la caridad como lanza" (Ad Polic. VI, 2). Es cierto que, como lo señala con ecuanimidad, el aspecto combatiente no es el único que caracteriza a la vida religiosa: "En Cristo, en la Iglesia, en la Vida Religiosa, confluyen y se combinan los temas de la Guerra Santa y los del culto o servicio divino. Comunión y holocausto. Guerra y Paz. La Palabra de Dios es a la vez pan y espada. El combate de Cristo es vigilia y oración en el Huerto. La prueba del cristiano, no se resuelve con la espada de Pedro sino en el 'velad y orad' para que no caigáis en el combate de la tentación'. La Guerra Santa, es en la Vida Religiosa, combate espiritual y apostólico. Oración y Acción, acción que es oración y oración que es acción. El soldado de Cristo, lo es en la predicación y en la celebración de la Eucaristía, y en la adoración ante el Santísimo. Todo en él, es culto divino y todo en él es combate" (pp. 123-124).

P. ALFREDO SAENZ

Libros Recibidos

- GATTO, Luis Francisco, **Amada inmortal. Odas y canciones**, Ediciones Botta al Mar, Buenos Aires, 1983, 78 pgs.
- AA. VV., **Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei, en el 50 aniversario de su fundación**, Obra colectiva dirigida por Pedro Rodríguez, Pío G. Alves de Sousa y José Manuel Zumaquero, EUNSA, Pamplona, 1982, 497 pgs.
- RODRIGUEZ, Pedro - LANZETTI, Raúl, **El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción**, EUNSA, Pamplona, 1982, 498 pgs.
- MERLO FLORES DE EZCURRA, Tatiana - REY, Ana María, **La Televisión ¿forma o deforma? Investigaciones con 2.000 niños argentinos**, Ediciones Culturales Argentinas de la Secretaría de Cultura, Buenos Aires, 1983, 184 pgs.
- SUAREZ, Federico, **Las Cortes de Cádiz**, Rialp, Madrid, 1982, 219 pgs.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, **De la Andalucía islámica a la de hoy**, Rialp, Madrid, 1983, 138 pgs.
- BARCELON E. - BERNAL L. - TEIXERA D., **Inserción de los religiosos en la Iglesia particular**, CAR, Buenos Aires, 1982, 94 pgs.
- CLAR, **Espiritualidad del sacerdote-religioso. Integración de carisma religioso y ministerio**, CAR, Buenos Aires, 1982, 96 pgs.
- DIEHL, Luis Ernesto, **Al partir el pan**, Guadalupe, Buenos Aires, 1982, 317 pgs.
- ESQUERDA BIFET, Juan, **La Virgen de nuestro "sí" misionero**, Guadalupe, Buenos Aires, 1982, 80 pgs.
- ESQUERDA BIFET, Juan, **Oración y compromiso misionero**, Guadalupe, Buenos Aires, 1982, 96 pgs.
- LEVORATTI, Armando J., **La Biblia para los políticos y gobernantes**, Guadalupe, Buenos Aires, 1982, 64 pgs.
- FERNANDEZ SABATE, Edgardo, **Lecciones de Filosofía**, 2 volúmenes, 2ª ed., Guadalupe, Buenos Aires, 1982, 195 y 192 pgs. resp.
- RIVERA, Luis Fernando, **Antropología existencial**, Guadalupe, Buenos Aires, 1983, 198 pgs.
- RUPPEL, Clemente, **Los cabellos de la Medusa**, Guadalupe, Buenos Aires, 1982, 112 pgs.
- TRIVIÑO, Pbro. Julio, **Escenificación comunitaria de los misterios del santo rosario**, Guadalupe, Buenos Aires, 1982, 60 pgs.
- BERNADOT, Vicente M. O.P., **La Virgen María en nuestra vida**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 198 pgs.
- CASA P., Fausto, **Los primeros viernes y hora santa en la noche de la pasión**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 128 pgs.
- DIAZ, Alejandro Francisco O.F.M., **La Sonrisa de Dios. Comentario a la bendición de San Francisco**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 143 pgs.
- LUCIANI, Albino, **Pensamientos sobre la Familia**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 85 pgs.
- OLIVERA, Bernardo, **En María. Catecismo mariano contemplativo**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 124 pgs.
- ORELLANO, Francisco H., **Adolescencia. Tiempo de crecer y tiempo de creer**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 75 pgs.
- PEREZ OLIVER, Alfredo Ma. cmf, **Diario de un testigo**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 63 pgs.

- SALAS, Tomás A., **Nos retiramos con Jesús. Meditaciones para tu retiro espiritual con Cristo**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 84 pgs.
- Un Monje de la Iglesia Ortodoxa, **La invocación del Nombre de Jesús**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 62 pgs.
- GAROFALO, Salvatore, **San Pedro**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 79 pgs.
- GAROFALO Salvatore, **San Pablo**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 86 pgs.
- GUARNIERI, Rosanna, **Santa Catalina de Siena**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 125 pgs.
- PUJADAS, Tomás L., **Santa María Goretti**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 226 pgs.
- RUBIO, Manuel, **Dios con nosotros. Manual de Formación Bíblica**, Claretiana-Paulinas, Buenos Aires, 1982, 322 pgs.
- SCAVIA, Juan s. d. b., **100 lecciones de Historia Sagrada**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 205 pgs.
- CAPPELLUTI, Leonardo, **Pequeña iglesia y gran escuela. Exhortación apostólica "Familiaris Consortio": texto y comentario**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 180 pgs.
- Equipo Episcopal de Catequesis de la Conferencia Episcopal Argentina, **Bases para la Catequesis de Adolescentes. Segunda etapa**, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 187 pgs.
- PUJOL, Juan Alfredo O.F.M., **"...y habitó entre nosotros..." Ciclo "C"**, Claretiana-Ediciones Franciscanas, Buenos Aires-Rosario, 1982, 356 pgs.
- RAMALLO, Jorge María, **Los grupos políticos en la Revolución de Mayo**, Macchi, Buenos Aires, 1983, 110 pgs.
- ACCION CATOLICA ARGENTINA, **Criterios cristianos para la acción política**, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 151 pgs.
- GAMBRA, Rafael, **El silencio de Dios**, Librería Huemul, Buenos Aires, 1983, 140 pgs.
- NEYRA, Juan Carlos, **Los baguales y Platón**, Librería Huemul, Buenos Aires, 1983, 190 pgs.
- ABLEWICZ, Jerzy, **Seréis mis testigos**, Rialp, Madrid, 1983, 365 pgs.
- LLIGADAS VENDRELL, Josep, **La eficacia de los sacramentos "ex opere operato" en la doctrina del Concilio de Trento**, Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1983, 270 pgs.
- BUTZ, Arthur B., **La tábula del "Holocausto"**, Rioplatense, Buenos Aires, 1983, 24 pgs.
- MEINVILLE, Julio, **El poder destructivo de la dialéctica comunista**, 3ª ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1982, 240 pgs.
- MEINVILLE, Julio, **El judío en el misterio de la historia**, 6ª ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1982, 132 pgs.

ESTE LIBRO SE IMPRIMIO EN
ESTABLECIMIENTO GRAFICO
ACOSTA HNOS.
BELGRANO 4027 - SANTA FE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.